شرح تهذیب
در علم کلام

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

MS Arabic 4164

THE HOUGHTON LIBRARY

محمد شمس الدين
۲۳ روپیه

٢٦

Sem. Mus.
4164

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

شرح تهذیب علم کلام از مولوی یعقوب بنبانی

در هفدهم رمضان المبارک روز [illegible]

٣

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٣

١

شرح تهذيب الكلام

از مولانا محمد يعقوب

وهو بالسبب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

رب يسر وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وبه ثقتي

الامر اقدم وجناب القدس والكبرياء محفوف بالجبروت وختام
اعجم ونقاب الحمد والثناء مكشوف في الملك والملكوت جل
سلطانك عن ان يحاط صفاتك العلية وتعالى شانك من ان يقاس كمالاتك
القدسية جل تصديق الصديقين ادراك عجزهم عن درك ذاته وكل عرفان
العارفين معرفة جهلهم بحقيقة صفاته تلالات انوار الجود على هويات
الكاينات فصارت ايات من كتاب التبجيل وترقرقت اضواء الوجود على ماهيات
المكونات فعادت كنايات عن الاتيان بالجميل نحمدك بالنعوت الذاتية حمد من
دهش فاقشعر ورعش فاقطعر ونشكرك بالعظموت الالهية شكر من هش وبش
وبهج فابتهج وندعوك ان تقبل منا الصلوة على من ختمت رسالتك برسالته
ونرجوك ان توصل السلام على الذي نظمت شهادتك مع شهادته محمد الذي هو
اقصى المعارج الانسانية في الصعود واسنى مراتب الامكانية في الوجود بعثته
كاشفا لغوامض الدقايق من مداحض الحكم التي زلت اقدام الحكماء في بيداء حصولها
وارسلته رافعا لاستار الحقايق بجوامع الكلم التي ضلت افهام العقلاء في فضاء
وصولها وعلى آله واصحابه الذين وصفوا في زبر الاولين قبل ما خلقوا وشرفوا بسعادة صحبته

صحبته سيد المرسلين بعد ما وجدوا وعرفوا على منابر الاتقياء بما سخوا وذكروا في
محافل الاولياء بعد ما دفنوا **وبعد** فيقول الفقير الى الفضل الرباني محمد يعقوب ابي
يوسف البنباني لما كان للعلم شان يرفع عن حد التعريف وله مكان يستغني عن رسم
التوصيف وفي اجناسه انواع ومن اصنافها خواص واوصاف ومن فصوله فوايد واصداف
فيها بحار واكناف والاوقات موهومة البقاء والاعمار معلومة الفناء والحوادث لا صلاح
والسوانح راعدة والامال ابعد من ابعاد المشرقين والاجال اقرب من قرب قاب قوسين
فلا بد لطالبيهما من الاشتغال عن الادنى بالاعلى ووجب على آخذيهما الانتقال عن الاضعف
الى الاقوى وما ذلك الا معرفة ذات الحق جل مجده مع صفاتها وعرفان النبوة بسمياتها
والكافل لبيانها والكاشف عن تبيانها هو الفن المسمى بعلم الكلام الذي يرتقي خادمه
عن دركات حضيض التقليد الى مدارج اوج الرسوخ ويتوقى ملازمه من ظلمات غياهب
التشكيك بمعارج الوثوق وقد كنت على تحقيق مطالبه معتنيا وتدقيق مآربه مستقيما
متفحصا عن مطالعه ومواقفه متصفحا عن طوالعه ومقاصده مميزا العينة عن شينه
موزنا المتينة وسمينه ناظرا الى المؤلفات المرقومة فيه وفي ساير الصناعات العقلية كتابا كتابا
باحثا عن المصنفات المتعلقة به وبباقي الفنون الحقيقية بابا بابا حتى عثرت على خبية
منتخباته وظفرت بنخبة منتجباته اعني الكتاب الموسوم بالتهذيب المنسوب الى
اعظم محادير الانام واجل جماهير الاعلام نظام اساليب الاوايل واقاويلهم وامام افاضل
الاواخر وافاضلهم مطرز حواشي الفروع والاصول مؤسس اساس المعقول والمنقول
المويد بالتاييد الرحماني سعد الملة والدين التفتازاني فوجدته كاملا في افادة الحق واليقين
شاملا لما وجب في اتقان عقايد الدين ولكن كان لاجل جزالة عباراته صعبا على
الاذهان والكان كالانة شفاء عن الاسقام وللطافة اشاراته بعيدا عن الاذهان وان كانت
مقتضياته بالنجاة عن الآلام ولذا خفيت جواهر مسايله ودلايله الى الآن معصومات في الخيام

لم يتيسر وصلها للانظار واحد من العلماء وبقيت ابكار قوانينه وبراهينه مستورات عن حين الاختلاء
لم يطمثهن احد من الفضلاء فاختلج في صدري ان اكشف عن وجوه المرام لثامها وافوز عن
ازهار المراد اكمامها تيسر لي بفضل الله سبحانه حل عقودها وكشف حدودها اردت ان اشرح لها
شرحا يقلل نقابها ويذلل صعابها غير قاصر الطرف عليه بل ناظرا الى طرفيه ما هذا مهاد المباحث الشريفة
والفوائد الانيقة باسطا بساط المعارف اللطيفة والزوائد البديعة فمن رام ان يكتحل بالصواب
عيناه فسواد سطوره يغنيه او اراد ان يخوض في الصدف ويقرب بخروف نحوره يكفيه وسميته
بتذهيب التهذيب وسألت الله سبحانه ان يجعله حباب اللبيب **فاقول** وبالله التوفيق لما كان هذا
القسم من الكتاب مشتملا على اهم المطالب الدينية واتم المآرب اليقينية تشتمل عند شروعه ثانيا ايماء الى
انه كانه كتاب اخر ولهذا استعان باسم من يجب ان يستعان منه وحده في جميع الامور سيما في الشدايد التي
تتميم
التتمم منها فقال **بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم هذا** اما اشارة الى المتخيل
المرتب في الخيال واما اشارة الى المرتب في الخارج على تقدير ان يكون لفظ هذا بعد تصنيف القسم الثاني
ويؤيد الاحتمال الاول طلب العون في التتميم **قسم الكلام من التهذيب** كلمة من للابتداء
او للتبعيض **وبعضه الاخر هو المنطق** وفي هذا نوع ايماء الى الوجه الثاني وان كان لا ينافي الوجه
الاول **وعلى السبعة** من الابواب **وقع التبويب** ووجه اختيار هذا العدد بعد ما جعلت
المقدمة من هذا القسم تغليبا ان المذكور فيه اما ما لا يجب تقديمه في علم الكلام اولا الثاني باب المقدمات
والاول اما ان يكون المقاصد المذكورة فيه سمعيات فهو الباب السادس او عقليات يختص بالواجب تعالى
فهو الباب الثالث اولا يختص بواحد فهو الباب الثاني ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض
البيانات فان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي للبواقي ولا شك في توقف
السمعيات على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وستقف على وجه تقديم مباحث العرض على مباحث
الجوهر والمنطق لخدمته جميع العلوم وعدم اختصاصه بهذا العلم لم يجعل من هذا القسم كما جعل المقدمة
التي لها اختصاص بهذا القسم ببيان الموضوع والحد وان كانا مقدمة للجميع الان موضوع الكلام وحده

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وجهة يختصان به وكلامنا في هذين المقصدين اي في الموضوع المطلق والحد المطلق وذكر بعض مسائل
الباب كمسئلة الرؤية في الالهيات لمناسبة راعاها **الباب الاول في المقدمات الكلام هو العلم**
بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية اي الادراك او التصديق او الملكة الممكنة من
استحضار العقائد الحاصلة بسبب ممارسة ما يقصد به نفس الاعتقاد ككونه تعالى واجبا لا العمل ككون الصلوة
واجبة والمراد بالعقائد الدينية المنسوبة الى دين نبينا محمد عليه السلام سواء توقف على الشرع او لا
وسواء كانت من الدين في الواقع ام لا ككلام المخالف وذلك العلم او تلك العقائد باعتباره يجب ان يكون
حاصلا عن الادلة اليقينية لا الظنية فانها لا تعتبر في الاعتقاديات فخرج علم المقلد ودخل علم السلف
مع انه لم يكن في زمانهم هذا الاسم **وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به ذلك** اي يتعلق تلك العقائد
اي تحصيل العقائد بذلك المعلوم يتعلق بثبوتها عليه فمعناه ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر الى
اي يلاحظ في المباحث عند التعلق الكلامي على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة
هذه الحيثية وبهذه العناية لا يتناول المعلوم لمحمولات المسائل كالصانع وصفاته والجسم والاعراض فيثبت
للصانع وصفاته القدم وللجسم الحدوث والبقاء وللاعراض الحدوث والفناء والشامل لموضوعات هذه
المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال واختار المعلوم على الموجود المطلق لان المتكلمين
لم يثبتوا الوجود الذهني فان قيل ان اريد بالمعلوم مفهومه فكثير من محمولات المسائل اخص منه وان
اريد مصدوقه فلعلم كرؤية الصانع وتقدم كلامه ولا خفاء في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل
على عمومه كالمساوات العارضة للعدد بواسطة الكم واما الخلاف في انه هل يسمى قبل التخصيص عرضا
ذاتيا ام لا قلنا اخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو كالفصول المقسمة
فانها عارضة لذات الجنس من حيث هي مع انها اخص منها والعوارض الذاتية او العرضية للانواع
قد يكون عوارض اولية للجنس وقد لا يكون نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الامر محتاجا اليه في لحوقه
لذلك الشيء لا يكون عرضا ذاتيا له على ما صرح به الشيخ كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا
ليس من الالهي وظاهر ان لحوق الفصول للجنس ليس بواسطة النوع وبعد صيرورته نوعا بل التخصيص انما يحصل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بها الا قبلها فيمنع كونها اخص من الجنس اعراضا اولية فعلم ان ما يختص بنوع من الانواع الموضوع ربما يكون
عرضا اوليا له ويجوز ان يكون البحث عن الاعراض والاحكام المختصة في العلم الكلي اذا كانت جهة البحث
عنها عين جهة البحث عن احكام العلم ثم ان بعض الفضلا ذكر ان لزوم تحقق موضوع العلم وهو ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية انما هو في الصناعة البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والعروض والاصول
وقد لا يظهر كما في الادبيات الا بتكلف تام والى هنا تم شرح كلام شرح المقاصد واعلم انهم اختلفوا
في تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد والقائلون بالاول اختلفوا فقيل عدم التحديد لوضوحه
لانه ضروري وعمومه ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه وقد اختاره
الامام الرازي وكثير من المحققين ومثل الامام اليه كما يدل عليه تقديمه وعدم نسبته الى غيره وقيل عدم
ذلك التحديد لخفائه وعسر تحديد الحقيقي وانما يعرف بالقسمة والمثال واليه ذهب امام الحرمين والغزالي
وغيرهما والقائلون بالتحديد ذكروا الحدود اشار المصنف الى الحكم بانها ليست بحدود بل تفسيرات و
تنبيهات على اختلاف الاصطلاح بقوله والتفسير بمثل حصول صورة الشيء في العقل اي العلم عبارة
عن صورة حاصلة عند العقل والاعتقاد اي التصديق مطلقا الجازم خرج به الظن المطابق
خرج به الجهل المركب كاعتقاد الفلاسفة كون العالم قديما الثابت خرج به التقليد فان الادراك
الحاصل للمقلد يزول بتشكيك المشكك والتعريف الاول للحكماء اعم من الثاني والثاني الذي
يليه للمتكلمين وصفة يتجلى بها تلك الصفة المذكور اي ينكشف بها في الواقع ما من
شانه ان يذكر وبلغت اليه موجودا كان او معدوما لمن قامت به راجع الى من وهذا تلك الصفة
التعريف اعم من الثاني لشموله التصور بالتصديق المطابقين وادراك المركب واما ادراك
البسيط فيقال له المعرفة دون العلم او ادراك الكلي واما ادراك الجزئي فيقال له المعرفة تنبيه
خبر لقوله والتفسير على اختلاف الاصطلاحات يعني بعضهم اصطلحوا على ان العلم ادراك
مطلق وبعضهم على انه تصديق خاص وبعضهم على انه تصور وتصديق خاصان وبعضهم على انه ادراك
المركب دون البسيط او ادراك الكلي دون الجزئي فعلى هذه الاصطلاحات بنوا التعريف لانه لو كان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كانت هذه التعريفات لمعنى واحد لبطلت التعريفات باسرها ان لم يصلح شئ منها للتعريف وان صلح
شئ منها للتعريف بعينه سلما وبطلت البواقي وفي الكلام اشارة الى ان هذه التعريفات ليس اختلافها
لعسر معرفته او لانه لما كان واضحا جليا نبهوا عليه بالفاظ شتى بل لما كان اطلاق لفظ العلم على معان
عرفوه باعتبار كل منها بتعريف وما جرى به العادة من تقديم تعريف العلم وتقسيمه الى الضروري و
النظري وانتهائه الى الضروري عاجلا في النظر في المتن ايماء اليه وتنبيه عليه فتامل وحقيقة
النظر حركة النفس من المطالب المشعور بها من وجه في المعقولات اي الصور المخزونة عندها مستقلة
صورة الى اخرى الى ان يظفر بمبادي المطالب من الذاتيات والعرضيات والحدود والاوسط فيستحضرها
ثم يتحرك فيها الى ترتيبها ترتيبا خاصا موصلا الى التصور المطلوب بحقيقته او بكنهه او بوجه والتصديق به
يقينيا او غيره فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة فظهر بما ذكرنا شرح قوله حركات
عودا على بدء اي من حيث تبتدأ او هو للمطالب المشعور به بوجه على ما ينتهي اليه ولما كانت الحركة
الارادية لها مبدأ ومنتهى ومسافة وغاية يقع الحركة لاجلها وقد اشار الى الثلثة الاول اشار الى
الاخيرة بقوله لتحصيل مجهول فحصل لهذه الحركة مبدأ ومنتهى ومسافة وغاية كونه اي النظر مفيدا للعلم
في الجملة ولو في الالهيات كلمة لو وصلية لان الافادة اذا كانت فيها ففي غيرها بالطريق الاولى كما سيظهر
عليك وبدون المعلم اي كونه مفيدا ولو بدون المعلم ضروري والمنكر معاند لمخالفة البديهي
كالسوفسطائي المنكر للحسيات والاوليات او كليهما فبعض منهم انكر افادة الحس للعلم وبعض قدح
في الاوليات وبعض في كليهما واعلم ان المدعى والمطلوب في المقام ان كل واحد من الانظار
الصحيحة مفيد للعلم ولم يثبته المص فان المص انما يثبت كون النظر مفيدا في الجملة وهذا موافق لما
قاله الامام الرازي من انه قد يفيد العلم وهذا حكم جزئي والمقصود الاصلي اثبات ان كل نظر صحيح مفيد للعلم
ليصير كبرى لاثبات ان الانظار الجزئية الواقعة في مواد جزئية مفيدة للعلم بان يقال هذا نظر
صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم ومراد المص ليس الا ابطال مذهب من انكر افادة النظر للعلم اما مطلقا
او لا يفيد لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهو اسم صنم في

بلاد الهند وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وانه لا طريق الى العلم سوى الحس واما في
الالهيات كالمهندسين القائلين بانه يفيد في الهندسيات والحسابيات لانهما علمان متسقان منتظمان
دون الالهيات واما في معرفة الله تعالى بدون المعلم وهم الملاحدة فهؤلاء كلهم معاندون وقيل ان افادة
النظر للظن قد اتفق عليها الكل واتفق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول وانكر جماعة
ذلك فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ونسب هذه الشناعة الى بعض اكابر
الفلاسفة كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ولعل مرادهم ان لا حكم للحس بل ولا ادراك
له الا بل الحاكم والمدرك هو العقل وقد اول بوجه اخر ومنهم من عكس فقدح في البديهيات فقط لا في الحسيات
ومنهم من قدح فيهما وهم السوفسطائية وقد يجيء لهم الحسبانية ايضا وسوفسطا مركب من سوفا واسطا
ومعناه علم الغلط فان سوفا في لغة اليونانيين اسم العلم واسطا اسم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم
للمحب وسوفا اسم للعلم ففيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
السفسطة والفلسفة وهم ثلث فرق اللاادرية وهم الذين يقولون نحن شاكون في
انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض
ومناقض مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق عنده باطل عند غيره
وقد يقال لكل غالط في موضع غلطه انه سوفسطائي وهو المراد ههنا اذ به يصح نسبة انكار السوفسطائية
الى الحسيات فقط او البديهيات فقط وهل هو اي النظر يفيد العلم بطريق العادة بان جرى عادته تعالى بان
خلق النتيجة عقيب النظر من غير وجوب عليه وهذا مذهبنا او بطريق التقليد ومعناه ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد المستتبعة لحركة المفتاح فان الحركة الاولى مولدة للثانية وهذا مذهب
المعتزلة او بطريق الوجوب واليه ذهب الحكماء فانهم قالوا ان النظر يعد الذهن لفيضان النتيجة
من الواهب الفياض وهو الواجب تعالى عند التحقيق وفي الظاهر العقل الفعال المسمى بلسان الشرع على زعمهم
بجبرئيل وفي كلام بعضهم هو المراد في لسان الشرع باللوح المحفوظ والكتاب المبين فخلق علم النتيجة عنده
هو من الخالق للكل تعالى بخلاف المعتزلة وهذا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان المنظ

فيلسوف

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب ويلزم حصوله عقيبه عقلا لكن لا بطريق التوليد ولا بالوجوب
عنه تعالى والمص نقل عن الامام الغزالي انه قال انه مذهب اكثر اصحابنا وقال وهذا ما نقل عن
القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا
وصرح بالوجوب لا يحمل الا الاستلزام على الاعقاب العادي وهذا القول لا يؤدي الى تحقق الوجوب
بلا ايجاب كما لا يخفى ويمكن ان يحمل الوجوب في كلام القاضي وامام الحرمين على الوجوب العادي دون العقلي
فيه خلاف واصحابه ذكرنا **والنظر في معرفة الله سبحانه واجب بالنص والاجماع**
اول اي اجماع الجمهور من الذين يعتد بكلامهم كالاشاعرة والمعتزلة والصوفية بخلاف الحشوية
الذاهبين الى عدم وجوب معرفة الله تعالى المستلزم لعدم وجوب النظر مع قولهم بل الواجب الاعتقاد
الصحيح المطابق غير مضر فافهم مع عدم المبالاة بخلافهم ليس كلامهم هنا ما يفيد معنى
اذ قد قيس الاعتقاد الصحيح الواقع في كلامهم بالماخوذ من الكتاب والسنة ووجوب المعرفة
ايضا ماخوذ من الكتاب والسنة ووجوب المعرفة ايضا ماخوذ من الكتاب فكيف يصح نفيهم وجوب
المعرفة مع ذلك القول وما قيل في دفعه من ان مقصودهم ان معرفته تعالى واجبة باحد الطرق
الذي قال به الجمهور فغير صحيح لان المص نص في شرح المقاصد وفي المتن ايضا بان عندنا وجوب
المعرفة بالنصوص الواردة والاجماع نعم طريق نفس المعرفة هو النظر عند الاشاعرة والمعتزلة
والتصفية والرياضة عند ارباب التصوف كما صرح به في شرح الطوالع ولما كان بين قولهم
تناف مع عدم الاعتداد بهم صار خلافهم الظاهرة كلا خلاف ثم لم يلزم المنافاة بين كلام شارح
الطوالع حيث قال ذهب الحشوية الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة وبين كلام شارح المواقف حيث
قال النظر فيها واجب اجماعا بيننا وبين المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة
واما كلام شارح المقاصد حيث قال لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله
تعالى لاجل حصولها فمخالف لما نقلناه فيجب تاويله بما ذكرنا لما تقرر به من ان المراد بالاجماع اجماع
الجمهور من اهل النظر والاستدلال من اهل الاسلام فثبت عدم المنافاة بين المعبرات واذا كان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وجوبه بالنص والاجماع يكون وجوبه شرعيا وبكونه اي النظر مقدمة للمعرفة الواجبة
عندنا بذلك اي بالنص واجماع المسلمين فيثبت وجوب النظر لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون
واجبا كوجوبه وهذا التوقف هو المراد بكونه مقدمة للمعرفة الواجبة فهذا مسلك لنا في ان وجوب
النظر بالنقل واما انه ليس بالعقل فلا يثبت بما ذكر اذ يجوز ان يثبت وجوبه بالنقل والعقل جميعا
ككون الواجب عليه مما يجب ان يرد الشرع باثباته ويكون للعقل طريق اليه ايضا ويمكن ان يقال المراد ما كان
الادلة التي اوردها الخصم في اثبات كون وجوب النظر عقليا مزيفة لم يسلم الا ذلك الطريق وهو
النقل والتحقيق ان وجوب النظر كوجوب كل واجب شرعي عندنا وليس بشيء عقلي عندهم وعند المعتزلة
وجوب النظر عقلي بانه اي النظر مقدمة للمعرفة الواجبة عقلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب
حيثما خبر به جمع كثير من الذين يتنزهون عن الكذب غاية التنزه ويقولون هو كذا وان لم
يكن موجبا للعلم عند مخاطبيهم لكن مما يورث الظن او الشك او الوهم بما يقولون من لحوق الضرر
او يتوقع اذا اطلع على اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته جواز ان
يكون له صانع فان لم يعرفه ولم يخدمه يعاقبه فيحصل الخوف للضرر ودفع الضرر واجب عقلا وما يتوقف
عليه الواجب العقلي واجب عقلا فيلزم وجوب المعرفة والنظر ومعنى الوجوب العقلي ان يذم العقلاء
وينسب تاركه الى ما يكره ولما كان هذا الدليل مبنيا على الحسن والقبح العقليين لم يتعرض لجوابه
قالوا هذا القول كما يدل على انه يثبت بالعقل يدل على انه يمتنع ان يتوقف ثبوته على
الشرع لو لم يجب اي النظر الا شرعا لما صح للنبي صلى الله عليه وسلم الزام النظر في المعجزة
لعدم الوجوب قبل ثبوت الشرع ولا يثبت الشرع الا بالنظر في المعجزات وبيان الملازمة ان
النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي ليظهر صدق ما دعوت اليه فله ان يقول لا انظر
لانه لم يجب علي النظر وترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع ولا يثبت ما لم انظر
فيلزم الافحام ورد الاستدلال بان المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه يعني ان
المراد بثبوت الشرع هو الثبوت عندنا فان المتوقف على النظر لا ثبوته في نفس الامر والمتوقف

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والمتوقف على ثبوت الشرع عندنا هو علم وجوب النظر لا نفسه فيكون علم وجوب النظر موقوفا على نفس
الله السهل النظر فلا يلزم الافحام ثم انه اختلف في اول واجب على المكلف فقيل المعرفة واختار
الامام وقيل النظر وقيل القصد ولما كان تقدم الاخرين على الاول ظاهرا قيد الواجب بالمقصودة
وحكم بان كل واحد من الاخرين وسيلة اليها ليصح الحكم بالاولية فقال انها اي المعرفة
اول الواجبات المقصودة وهذا عند الشيخ الاشعري ويجوز ان يكون هذا الكلام اشارة الى ان
الحق التفصيل في الحكم بالاولية لكون النزاع في الحقيقة لفظيا بانه ان اريد باول الواجبات اول الواجبات
المقصودة بالذات فالاول هو المعرفة وان اريد الاعم فهو النظر او القصد الى النظر على تقدير كونه مقدورا
او على تجويز كون غير المقدور واجبا لتوقف البواقي من الواجبات عليها اي على المعرفة والمتوقف
عليه متقدم على المتوقف والنظر والقصد وسيلة اليها فيجب لذلك وذهب الى اولية النظر
جمهور المعتزلة والاستاذ والى اولية القصد ذهب القاضي والدليل ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه
اي في نفسه كالمقدمات الغير المرتبة او في احواله كالموجود مثل العالم الى حكم خبري اي من شانه
التوصل بالنظر فيه سواء نظر فيه ام لم ينظر وهذا التعريف للاصوليين فان الدليل عندهم العالم
مثلا واما عند المنطقيين فتعريفه قول مؤلف من قضايا يكون عنه قول آخر وقد يخص الدليل بالجازم
اي بما يفيد العلم القطعي فيقابله الامارة اي ما يحصل به الظن ثم ان توقف شيء من مقدمات الدليل
على النقل فالدليل نقلي والا فعقلي وقد يستفاد منه اي من الدليل النقلي بمعونة القرائن القطع
هذا اشارة الى ضعف قول من قال من المعتزلة وجمهور الاشاعرة ان الادلة النقلية لا تفيد اليقين
فان من الاوضاع ما ثبت بالتواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في
وضع الهيئات التركيبية والافرادية وكذا العلم بارادة ما وضع اللفظ له يحصل بمعونة القرائن
بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوها فكلها قطعية مفيدة
لليقين فالحكم بان جميع الادلة النقلية غير مفيدة لليقين ليس بشيء وتمسكهم في ذلك
مراد الواضع منه ان الوضع ونحوه لا يثبت الا بطريق الاحاد المفيد للظن ايضا ليس بشيء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لما قد علمت بيانه فاعلم ذلك ولا يثبت ما استوى طرفاه الوقوع واللاوقوع عند العقل كخلقه الجنة
والنار الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الا بالعقل كاثبات الصانع وبعثة النبي صلى
الله عليه وسلم لئلا يلزم الدور او التسلسل **الباب الثاني في الامور**
العامة اعلم ان القوم فسروا الامر العام تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي
هي الواجب والجوهر والعرض وينتقض بدخول الكم المتصل العارض للجواهر والاعراض مثلا
مثلا ولو اريد بكلمة ما الامر الاعتباري اندفع النقض بما ذكر من الكم المتصل وما يماثله
وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية
المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب تعالى وسيجيء كلام يتعلق بذلك وتارة بما يشمل الموجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو مع مقابله شاملا لها وشمولها الاحوال المختصة
قد يزيد قيدا آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني
بانه ان اريد بالمقابلة ما يخص في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ معنا بل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة
الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق ولا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة و[illegible]
المنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع
الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن ثم قال المحقق الا ان
يقال المراد شموله مع مقابل واحد يتعلق بكليهما غرض علمي كما يرشد كلامه اليه
ويتعلق بكل واحد من المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبرت لكل واحد
منها مع مقابل واحد يكون هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الاخر مما يتعلق
به غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى
العدم والملكة فتامل انتهى **وقد دونت الامور العامة** قسم من اقسام
الحكمة الالهية الباحثة عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود مطلقا ولا يحتاج

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولا يحتاج الموجود بما هو موجود في كونه واحدا او كثيرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا بل لانه موجود هو
صالح لان يوصف بوحدة او كثرة مثلا ومع ملاحظة تقييد امر العام بما لا يختص بقسم من اقسام
الموجود اندفع عنه النقض بالامور المختصة وح لا حاجة الى ارتكاب القول بان المراد بشمولها
مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي ولا الى القول بان المراد بالمقابلة ما هو اعم من ان يكون
بالذات او بالعرض ووجوب الواجب وامكان الممكن تقابل بالعرض كالوحدة والكثرة الى غير ذلك من التمحلات
وفيه نظر لان محصول ما ذكره يرجع الى ان الامر العام هو الذي يعرض للموجود المطلق من حيث
هو ولا يختص بقسم من الاقسام فان اراد ان تعريف الامر العام بما ذكر حينئذ لا يحتاج الى امر اخر
فهو صحيح لكنه لا يلايم سوق كلامه وان اراد انه بملاحظة ما ذكره يستغني التعريف الثالث عن
القيد الزائد كما هو ظاهر كلامه فهو باطل لا يفيد اصلا لان الامور المختصة بقسم الاعراض مثلا
المبحوث عنها في العلم الالهي انما يبحث عنها لكونها من عوارض الموجود بما هو موجود وان كانت
اخص منه ومع ذلك اذا اعتبرت واخذت مع ما يختص بالقسمين الاخرين يصدق عليها انها
من عوارض الموجود من حيث هو مع عدم اختصاصها بواحد فيصدق التعريف عليها فالجواب عن
جميع ما ذكر ان يقال ان جميع جزئيات باب لا يلزم ان يذكر فيه ومع هذا ستعلم ان المبحوث
عنه في الامور العامة حقيقة هو الوحدة المطلقة والعلية المطلقة والقدم والوجوب المطلقان
وبعد ما وقع البحث عن المطلق ربما انجر الكلام الى المقيد فليس المقيد من الامور العامة فلا فساد في
بخروجه بل لو كان لكان بدخوله والمراد بمقابل ما يذكر في المقابلة ويقترن معه معنى العدمي في عنوان
الفصل فيقال في الوجوب والامكان والامتناع وفي العلية والمعلولية وفي الوحدة والكثرة وفي القدم و
الحدوث والاحوال المختصة بكل واحد من الاقسام مع ما يختص بالاخرين لا يقارنه في العنوان
مقارنة الوجوب والامكان فالعلم والقدرة مثلا المبحوث عنهما في قسم الاعراض انما ذكرا لكونهما من افراد
الموضوع لا من احواله واما ما وقع البحث عنهما في باب ما يختص بالواجب تعالى فالمراد بالعلم والقدرة العلم
والقدرة اللذان يختصان به تعالى فتامل **قال** في شرح المقاصد قد قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود

اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب تعالى فقط كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا
على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونها في مقابلة الوجود والامكان وبحث
الوجوب والقدم الذاتيين لكونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات
او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور العامة الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم
فعلى راي الفلاسفة القايلين بقدم المجردات وغيرها انتهى وفيه نظر لما ذكره بعض المحققين
من ان العدم والامتناع ايضا من احوال الموجود كما ان النوم من احوال المستيقظ ولا يلزم
من كون الشيء حالا لما يصدق مفهومه عليه جواز اجتماعه معه وجملة الكلام في هذا المقام انه ان اخذ
العدم بمعنى السلب فان كان عدما خارجيا فلا كلام في صدق ثبوته للموضوع وان كان عدما
ذهنيا او عدما مطلقا فصدق الموجبة اما مبني على ان القضية تعتبر سالبة المحمول وانها لا
تستدعي وجود الموضوع على ما هو راي المتاخرين وان كان خلاف ما تقرر في مدارك المحققين
او بقيد الموضوع او المحمول بالوقت السابق او اللاحق من وقت الايقاع للحكم وهذا الشق هو المفيد لنا
والنافع هنا لان الشق الاول لا يوجب كون العدم من احوال الموجود وان اخذ بمعنى العدول
فلا اشكال على تقدير كون العدم خارجيا وعلى التقديرين الاخيرين اعني اخذه ذهنيا او مطلقا
فصدق القضية الموجبة مبني على التقييد المذكور والتقييد بالاوقات لا ينافي الاطلاق اي اطلاق
العدم اما المنافي له ان لا يورد السلب على جميع افراد الوجود بقي انه على تقدير ان يراد باحوال
الموجود ما يختص به او يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود كما هو المتبادر كيف يكون
الامكان ونظائره من الامور العامة التي لم تتاخر عن الوجود كالاحتياج ونفس الوجود داخلة فيها
اما الامكان فعلى التقديرين وكذا الاحتياج واما الوجود فعلى التقدير الثاني لان الوجود كلا يلحق
الموجود من حيث هو موجود والجواب انه قد تقرر ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له على
ما هو المشهور وعليه الجمهور وعلى هذا التقدير فالاحوال انما تثبت للموجود لا للمعدوم المطلق من حيث
انه معدوم مطلق والتحقيق في المقام انه سيجيء ان المراد بالثبوت في القاعدة الفرعية هو الثبوت

عطف على قوله تعتبر بحذف الضمير
اي بقيد الموضوع والمحمول فيهما

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الثبوت الرابطي دون الثبوت في نفسه الذي هو فرد من افراد الوجود المطلق ويحتمل ان يكون عروض
هذا المطلق وثبوته له فرعا لعروض الوجود الذي هو فرد من افراده فيكون الوجود المطلق من
احوال الموجود من حيث هو موجود فتامل وقس عليه نظائره واعلم انه ذكر بعض المحققين ان
الوجود ضروري ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات اذ المبحوث عنه هو احوال الموجود من حيث هو
قال المحقق الدواني في حاشية المحاكمات فان قلت قد اشتهر فيما بينهم ان اثبات وجود موضوعات العلوم
بل اثبات وجود جميع الاشياء مطلقا من وظايف الفلسفة الاولى فاذا لم يكن الوجود من الاعراض
الذاتية كيف يثبت وجود الاشياء في ذلك العلم قلت يوخذ الموجود المطلق الذي هو الموضوع ويقسم
الى الموجودات فما كان انقسامه اليه بديهيا غير محتاج الى بيان يقتصر على تقسيم اليه وما كان نظريا او
محتاجا الى تنبيه يستدل عليه او ينبه عليه فالانقسام الى تلك الاقسام عرض ذاتي للموضوع ومنه
يعلم ان تلك الاقسام موجودة فان قلت فليكن بيان وجود المجرد من المسائل الالهية بهذا النهج
قلت اثبات وجود الجسم مطلقا من وظايف الالهي واما ان بعضا من الاقسام محدد الجهات ففي وظائف
الطبيعي فان محصله ان سطح بعض الاجسام منتهى الاجسام ومقطع الاشارات كلها بل
ان بعض الجسم ينتهي العلو الى سطحه والسفل الى مركزه وهو بحث عن الجسم من حيث التناهي والانقطاع
المتفرع على المادة انتهى كلام المحقق وهو يدل على ان الوجود ليس من العوارض الذاتية وقد
تقرر ان الوجود من الامور العامة وتكررت الامور العامة من اقسام الحكمة الالهية الباحثة عن احوال
الوجود بما هو موجود وقد حكموا ايضا بان البحث في باب الامور العامة لمعرفة الاحوال المشتركة بين اقسام
الوجود ومثلوها بالوجود والوحدة وغيرهما فيعلم منه ان الوجود من الاحوال المشتركة المبحوث
عنها في الالهي فلو لم يكن من العوارض الذاتية كيف يصح البحث عنه وحمل بعض الاحوال المذكورة في
باب الامور العامة كالوجود والامكان والوجوب على انها ليست من العوارض الذاتية للموجود من
حيث هو وان كانت من احوال الموجود بعيد تصور الوجود ضروري والتعريف بمثل الكون والتحقق
والشيئية لفظي اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في الوجود بوجوه كثيرة منها اختلافهم في ان الوجود

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اي موجودية الاشياء جزئي او كلي هو وجود الاشياء بحصة منه ومنها اختلافهم في انه واجب او غيره واجب
ومنها اختلافهم في انه عرض او لا جوهر ولا عرض ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة
نفس الماهيات او زائدة عليها في الكل او في الممكن ومنها انه مشترك لفظا او معنى ثم انه متواط او
مشكك ومنها ان تصوره بالكنه بديهي او نظري ثم الحكم بالبداهة هل هو بديهي ايضا او نظري
قيل ان اراد ان تصور الوجود بوجه يميزه عن جميع ما عداه بديهي وانه لا شيء اعرف
منه فلا يمكن تعريفه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان فان العقل لا يجد في
معقولاته ما هو اعرف منه وان اراد ان تصوره بكنهه وحقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع
كونه متصورا ايضا وقد عرفت انه المدعي ودفعه ان كون الوجود انتزاعيا محضا يوجب
تصور كنهه حين انتزاعه مما انتزع عنه ثم اعلم ان التعريف ينقسم اولا الى الحقيقي واللفظي
والاول الى التعريف بحسب الاسم والتعريف بحسب الحقيقة سواء كان حدا او رسما فالتعريف
بحسب الاسم قسم من التعريف الحقيقي القسيم للفظي فلا يكون التعريف اللفظي ما يكون بحسب الاسم
والتعريف الحقيقي بقسميه محصل للصورة واللفظي لا يحصلها بل يعينها فيكون مرجعه الى
التصديق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنى فلذلك كان قابلا للمنع فيحتاج الى النقل من اصحاب
اللغة والاصطلاح والفرق بين التعريف بحسب الحقيقة وبين التعريف بحسب الاسم ان الاول
محصل الصورة ما علم وجوده من الخارج اما بالكنه او بالوجه والثاني محصل الصورة ما لم يعلم وجوده
من الخارج سواء علم عدمه او لم يعلم فعلم انه ليس المقصود بالذات في التعريف اللفظي مجرد الاخطار
بالبال والاحضار في القوة المدركة حتى يكون من المطالب التصورية كما ذهب اليه المحقق الدواني اذ
كثيرا ما يكون المعنى مخطورا بالبال وحاضرا في المدركة بالخواص او الفصول ومع ذلك يحتاج الى التعريف
اللفظي وهو ظاهر وكذلك ليس المقصود تصور الشيء بعنوان كونه موضوعا له اللفظ كما ذهب اليه
بعض المحققين اذ هذا التصور لا يلزم التعريف اللفظي وايضا يصير التعريف اللفظي حقيقيا
اسميا واعلم انه كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها لفظية كذلك الوجوب والامكان

مع

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والامكان والامتناع غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير
افتقار الى فكر فالتعريفات التي ذكروها لها لفظية لا حقيقية اذ كل من التعريفات التي ذكروها
لهذه الالفاظ يشتمل على دور مثلا عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول وجودا او عدما للموضوع
بامتناع انفكاكه عنه او بعدم انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكانه
بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا الحال في الباقيين وما ذكرنا من وجه الدور
اولى مما ذكره السيد السند الشريف في بعض حواشيه حيث قال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او
بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه
فقد اخذوا كلا من الثلثة في تعريف الآخر ولا دور ظاهرا لان المراد من الامكان المذكور
في تعريف الواجب والممتنع هو الامكان العام والامكان الذي عرف بالوجوب والامتناع انما هو
الامكان الخاص فلا دور **وينبه على اشتراكه** اي الوجود بمعنى صحة التقسيم اي تقسيم
الوجود على ما هو الظاهر من المتن ومن شرح المقاصد او صحة تقسيم الوجود الى وجود الواجب
وغيره كما هو الظاهر ستطلع عليه الى الواجب وغيره وكذا ينبه على اشتراكه الجزم به
مع التردد في الخصوصية وكذا ينبه على اشتراكه تمام الحصر في الموجود والمعدوم انما
بلفظ التنبيه الى ان المدعي بديهي والذي يذكر في بيانه تنبيه عليه واعلم ان المشهور من
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم
واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور من المتكلمين والحكماء على ان له مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالوجود بالقيود
والاضافات فحقيقة ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف
بين الواجب والانسان في الماهية فالوجود مطلقا عندهم معنى زايد على الماهية في الواجب والممكن
جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون
اشتراك عرضي في لازم خارجي والوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه

صحة من المتن ومن شرح المقاصد او تقسيم الوجود الى الوجود الواجب وغيره كما هو الظاهر ١٢ م

عقلا فوقع البحث في ثلثة مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث ان
الوجود الخاص في الواجب اي عند المتكلمين عين عند الحكماء واورد على بيان المقام الاول تنبيه
بيان التنبيه الاول انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا الى آخر الاقسام قال في شرح المقاصد انا نقسم الموجود الى الواجب
والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشيء الا بعض
ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض والحيوان
الغير الابيض لا الى مطلق الابيض الشامل له ولغيره ولو سلم اي ان التقسيم يكون اعم فلا يضر لان المقصود
مجرد اشتراك بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك مطلقا او آخرا لا قائل بالاشتراك
بينهما دون سائر الممكنات او قوله النقض في المقام اثبات اشتراك بين جميع الوجودات وقد نص هو في
بان الجمهور ذهبوا الى ان الوجود له مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وظاهر ان هذا المذهب لا يثبت
مجرد الاشتراك بين الشيئين او اكثر بعد ان لم يكن مشتركا بين الجميع ويصير الدليل صحيحا لنا
وكذا قولنا اولا انه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات ليس بحسن فالجواب المرضي
ما ذكر بقوله او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن
الجوهر اما جسم او مجرد ومن الجسم اما حيوان او غيره ومن الحيوان اما انسان او غيره فالعبارة
الاوضح في تحرير التنبيه ما ذكرنا وبيان التنبيه الثاني انا نجزم بموجود امر مع التردد
في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا فبالضرورة يكون الامر المقطوع الباقي مع التردد في الخصوصيات
مشتركا بين الكل هذا بازاء المتن وههنا تقرير آخر وهو انا نجزم بالوجود لامر مع
تبدل الاعتقاد في الخصوصيات فبالضرورة يكون المقطوع به الباقي مع تبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكل ثم ان كل من يراجع الى وجدانه يعلم انه ليس في ذلك الوجود المفروض مستثنى لا حالة
كون كون السبب واجبا او جوهرا او عرضا فالعمدة في البيان في البيان هو الرجوع الى الوجدان

الموجود من الممكن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الوجدان واعترض عليه بان هذا المذكور يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك
بينه وبين غيره فانا نجزم بوجود علته ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره واجاب
عنه المحقق الدواني بان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على
كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس بمحمول
منه في كل خصوصية بمعنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك
الخصوصيات موجودة في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم وهذا كلام صدق فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الامر المقطوع به هو تحقق بعض من معاني لفظ الوجود لا مفهومه وان يكون
التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقسم العين اما باصرة واما فوارة قلنا انا
نجد هذا الجزم مع قطع النظر عن اللفظ والوضع وبيان التنبيه الثالث وهو ان تمام
الحصر في الموجود والمعدوم يتقرر بوجهين احدهما مشهور وهو ان مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن مفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا الانسان
اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الاول الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر والتعريف الآخر اورده المص وحرره هكذا
لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم كما اذا الخ ثم قال وهذا
لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون
متصفا بالعدم بمعنى آخر ثم قال وجعلنا اتحاد العدم وجها ابعد تقريره ان مفهوم
العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود مفهوما واحدا لما كانا نقيضين ضرورة
ارتفاعهما عن الموجود بالوجود بمعنى آخر فقوله في المتن وتمام الحصر اشارة الى هذا
التقرير حيث لم يتعرض للعدم اصلا وقال صاحب التجريد واتحاد مفهوم نقيضه
وقال شارح الجديد بعد ذكره التقرير المشهور وتزييفه بدعوى الاستدراك انه
يمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود

ايض واحد لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك بط لان التناقض
لا يتحقق الا بين الشيئين ولا يخفى ان مدار التقرير المشهور على اخذ العدم بمعنى رفع
الوجود في الجملة ومدار التقرير الثاني على العدم حمل العدم بمعنى رفع جميع الوجودات
وهذا هو المتبادر من لفظ العدم القريب الى الفهم وح يتحقق الواسطة بين رفع جميع
الوجودات الذي هو العدم وبين الوجود الخاص فتحقق الاغاليط بخلاف ما اذا اخذ العدم
بمعنى رفع الوجود في الجملة اذ لم يظهر ان الحصر بين الوجود والعدم بط لجواز ان يكون
الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص على تقرير تعدد العدم الا اذا ضم اليه ان العدم
معنى واحد لانه لا يكون الا ما لا يجامع الوجود اصلا فلم يكن الترديد حاصلا او ضم اليه
ان رفع الوجود في الجملة في الحصر المذكور تحقق في ضمن رفع جميع الوجودات فان
الحصر المط هو الحصر بين الوجود ورفعه بالكلية فان قلت اي من التقريرين احسن قلت لما
كان المتبادر من لفظ العدم هو رفع جميع الوجودات فحمله على خلاف ما يتبادر منه
اولا ثم اخذ اتحاد العدم ثانيا ليس باحسن ثم نقول ايضا انه ان اخذ في الدليل
وحدة العدم يظهر بطلان الحصر بينه وبين الوجود الخاص سواء حمل العدم الماخوذ في
الدليل على رفع جميع الوجودات او رفع الوجود في الجملة وان لم يوخذ فانما يتم اذا حمل العدم
على معنى رفع جميع الوجودات وكفى بذلك فائدة ثم اقول انه بين جعل المص اتحاد العدم
دليلا آخر وبين جعل الشارح الجديد للتجريد فرقا وهو ان المص جعل الاستحالة عدم
كونهما نقيضين لارتفاعهما عن الموجود بوجود آخر والشارح الجديد اورد الاستحالة
بكون العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات وبطلان تحقق التناقض بين اكثر من
مفهومين واورد عليه انه لا استحالة في ذلك اذ العدم نقيضه الوجود وعدم العدم
ايض نقيضه بوجوه منها ان لا يكون لمفهوم واحد نقايض متعددة باعتبار وحمل الا بحسب واجيب
فقط في مثالنا هذا ومنها ما ذكره المورد المحقق الدواني بقوله ووجه التفصي عن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عن ذلك ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم
العدم نقيضه بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة
بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي
هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة انتهى ولما كان
ورود السلب على السلب عنده ليس بصحيح لاجرم اعتبر ان مورد السلب هو الثبوت ومنها
ما ذكره السيد الشيرازي ان نقيض الشيء رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من الشيئين
رفعا للآخر بل يكون احدهما رفعا والآخر مرفوعا عليه مثلا يكون السالبة رفعا للموجبة و الموجبة
مرفوعا بها فلا يكون نقيضا للسالبة لكن لما كان نقيضا لازما للموجبة اطلق عليها
اسم النقيض توسعا وهذا الاختلاف مبني على اصلها من ان المحقق اختار ان نقيض
السلب هو الايجاب والسيد الشيرازي اختار ان نقيض السلب هو سلب السلب ثم اقول ما ذكر
في شرح المقاصد من الوجه الثالث والرابع فان استحالتهما واحدة اذ في الثالث لم
يتم الحصر وفي الرابع قال لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما ولما كان التناقض عبارة
عن منع الجمع ومنع الخلو الذي هو الحصر ففي صورة ارتفاعهما لم يتحقق منع الخلو الذي
هو الحصر بل قد وجد الخلو فلم يتم الحصر وهذا هو استحالة الثالث ولعل هذا هو سبب
عدول شارح الجديد عن ايراد الاستحالة بذلك ومما يجب التنبيه عليه انه قد قيل ان ما
حمل العدم عليه من رفع جميع الوجودات الا انها في تعدده اذ الاختلاف في وحدة العدم و
تعدده انما هو في وحدة هذا المعنى اعني ما لا يجامع شيئا من الوجودات وتعدد المعنى ليس
لذلك فتأمل ثم عطف على قوله وعلى اشتراكه قوله وعلى زيادته على الماهية ذهنا صحيح
سلبه عنها وافادة حمله عليها والكتاب مجوزة لها فتمسك على ان الشيخ كما خالف جمهور العقلاء
في كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنى بالقول باشتراكه لفظا خالفهم ايضا في كونه زائدا على

الماهية بالقول بان وجود كل شيء عين ذاته وتفصيل المقام يقتضي زيادة بسط الكلام
فنقول اختلف الآراء في موجودية الاشياء فذهب الشيخ الاشعري الى ان وجود كل شيء عين
ماهيته بمعنى ان المفهوم من وجود زيد هو الانسان مع التشخص ومن وجود الانسان
هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود وجميع ما يرادفه مشترك لفظي وجمهور المتكلمين ذهبوا
الى ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن كقيام سائر الاعراض بمحالها وان الوجود
المطلق حقيقة واحدة يختلف بالقيود والاضافات وانما الاختلاف في الماهيات
على ما مر والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه مقول بالتشكيك وانه قائم بالماهيات الممكنة
وعين في الواجب اي وجوده الخاص عين فيه وان حقيقته عين وجوده بل وجوده
حقيقته وحقيقته وجوده ووجوده غير محتاج الى فاعل يوجبه ومحل يحل فيه
ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كانت مشاركا لها في المطلق ثم الوجود
المطلق الذي يعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا كاشتراك شيئين
في لازم خارجي غير مقوم وغنى في التحقق عن الوجود المطلق والمطلق اعتباري محض
عندهم ثم عندهم ان الوجودات حقائق متكثرة لا بمجرد اعتبار الاضافة الى
الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود جنسا لها لكن لما لم يكن
لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة
الى الماهيات المتكثرة المعروضة لها كما صدر عن بعض المحققين وذهب جماعة الى ان
الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية فهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة
نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث
هي مجعول للفاعل فالوجود ذاته في الكل الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع في
الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والفرق بين
المذهبين ان الوجود الخاص الواجبي فرد من المطلق على ذلك المذهب بخلاف هذا المذهب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المذهب فقد ذهب فان ذات الواجب مع انه بذاته مصدر للآثار ليس بفرد
من الوجود المطلق بل هو نائب مناب الفرد ظنا منهم انه كيف يكون الوجود
الواجب فردا من المعقول الثاني وهذا الظن ظن سوء والتحقيق ان مراد الحكماء
بالوجود المطلق في قولهم ان وجود الواجب فرد للوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار
لا المعنى المصدري الغير المحمول على الموجودات وح لا مجال لتوهم نفي كونه فردا منه ولا
ايضا انه كيف يكون الموجود فردا من الوجود والحال انه لا يحمل الوجود على الموجود
واعلم ان الظاهر من كلام اصحاب هذا المذهب انهم لم يريدوا احداث مذهب
سوى المذهب المشهور للجمهور من المشائين كما قيل بل المراد ارادوا تحقيق
كلامهم كما فهموا وما وقع في بعض العبارات ان الواجب تعالى موجود بالوجود المطلق و
ذاته منشأ لانتزاع المطلق منه تعالى فمرادهم ان موجوديته تعالى بالوجود الخاص
الذي هو فرد للمطلق ان جعل موافقا للمشهور او بمنزلة الفرد ان جعل موافقا
للمذهب الاخير والى هذا المذهب الاخير مال الشيخ المقتول وقد يفهم من اواخر
كتابه التلويحات ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته
فالمجردات على هذا الرأي وجودات محضة قائمة بذواتها واقول يرد عليه ما يرد
على مذهب الاشراقي وذهب المتألهون على ما نقله جمع من المحققين الى ان موجودية
الواجب تعالى انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات بتلك العلاقة بل بالعلاقة
موجوديتها بالوجود الحق فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة
التكثر في الارتباطات لا بواسطة كثرة بالوجودات فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى
الانسان حصل موجود واذا انتسب الى الفرس حصل موجود آخر لا بمجرد الاعتبار حتى
لو نسب الى شيء معدوم صار موجودا بل المراد ان يكون النسبة الارتباطية متحققة
في نفس الامر وان لم تكن تعلم فمعنى كون الانسان والفرس وغيرهما موجودا ان لها نسبة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الى حضرة الوجود الواجب التي بسببها يقال انها موجودات اقول وبما قررنا علمت انه ليست
تلك النسبة هي الوجود لها كما فهم بعض القاصرين لانه لم يكن الوجود واحدا بل النسبة سبب
لكونها موجودة ووجودها هو الواجب الحق تعالى على رأيهم حتى قيل ان القول بوجود
زيد ووجود عمرو عين القول بالكثير بل زيد والعمرو فمفهوم الوجود اعم من ان يكون وجودا بينهما قائما
بها ثم وان يكون امرا منتسبا الى ذلك الوجود نوعا من الانتساب فعلى هذا لا لازم في
صدق مفهوم الموجود اما سلب القيام بالغير واما الانتساب الى المبدأ الحق فيفرض مبدأ
الاشتقاق في كل منهما منتف ولا اشكال لان الحقائق لا تجب ان تكون حاصلة
على وجه يكون موافقا لمذاق اهل اللسان وقيل في بيان وجه مناسبة لفظ الموجود بهذا المعنى انه
اسم المفعول لما وقع عليه وعلى هذا المذهب بل وعلى مذهب الجمهور من المسلمين في حق
الواجب تعالى تحقق الوقوع لان المراد منه تعلق ما عدا القيام واورد عليه ان التعلق نسبة وهي
فرع لوجود المنتسبين فكيف يكون الموجود به بدون الجواب التحقيق انه لا موجود حقيقة
سوى ذاته تعالى وتقدس وهي عين الوجود القائم بذاته وما سواه من الماهيات الموجودة
عوارض ذلك الوجود وهو معروض لها وكانت اعتبارات له ومعنى موجودية ما سواه
بسبب علاقة بهذا الوجود انها ليست موجودة حقيقة بل معنى موجوديتها انها عوارض الذات
لا انها موجودة حقيقة بسبب تلك العلاقة اقول هذا الجواب على تقدير تسليمه يستلزم
ان لا يكون فرقا بين هذا المذهب وبين مذهب الصوفية الوجودية من حيث
القول بان الوجود واحد كالوجود وان كان بينهما فرق من حيث ان الوجود الواجبي عند الصوفية
ليس بكلي ولا جزئي وعندهم لا جزئي حقيقي ويمكن ان يقال ان الوجود العلمي الممكن هو المقدم على
ذلك التعلق والتعلق سبب لان يكون موجودا في الخارج ولعل مراد الصوفية من قولهم ان الوجود
المطلق وهو وجود الواجب تعالى ليس بكلي ولا جزئي انه ليس في مرتبة الذات البحت ذلك كما يقال
ان الانسان في مرتبة الذات ليس بكاتب ولا لا كاتب لانه لا يتصف في الواقع باحدهما او وجه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ف

ووجه تخصيص هذا الحكم بالوجود الواجب مع سريان هذا الحكم في جميع الاشياء ان عند
الصوفية ليس بعين ذات لم تنشا صالحة لتحقق يصح ان يقع هو في مرتبة ذاته بل عندهم ذات حق
والماهيات بمنزلة اعراضها امور اعتبارية وفيه تامل وذهب السيد السند الشيرازي
الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كالواجب تعالى او عرضيا كما في الممكن
وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه المبدأ ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا وهو
بديهي يعبر عنه بالفارسية بهست وليس الوجود عنده قياما لا بالماهيات ولا بنفسه كما في
الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف
للواقع كما صرح به في حواشي التجريد اقول ظهر مما نقلنا من المذاهب ان الحكم بان الوجود المطلق
زائد بديهي وانه معنى واحد في الجميع مما يمكن المناقشة فيه فتامل ثم ترجع الى اصل الكتاب فنقول
الظاهر ان الخلاف في الواقع في زيادة الوجود وعدمها انما هو في الوجود الخاص وقد قيل ان الخلاف في الوجود
المطلق كما يدل عليه دليلهم بانه لو كان عينا لاتحدت الماهيات وما يجري مجراه ولا يخفى ان الحكم بزيادة
الوجود المطلق على تقدير تحققه ثابت بديهة من غير ان يحتاج الى التنبيه والقائلون بالزيادة
وافقوا الشيخ الاشعري بعدم القول بالزيادة في الخارج انما خالفوه في الحكم بانا نعقل من الممكن امرين
احدهما وجوده والآخر ماهيته بخلاف الشيخ فان عنده الوجود نفس الماهية خارجا
وتعقلا والقائل بالزيادة قد استدل على زيادة الوجود ذهنا وتعقلا بوجوه اورد المص
ثلثة منها الاول قوله لصحة السلب عنها وتقريره ان حمل الماهية كماهية العنقاء مثلا
يصح سلب الوجود عنها ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني قوله وافادة حمله
عليها وتقريره ان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه كماهية المربع مثلا يفيد فائدة غير حاصلة
بخلاف حمل الماهية وذاتياتها وسره ما قيل ان المراد من كون الحمل مفيدا ان لا يكون
بديهيا اوليا وظاهر ان الذات والذاتي بين الثبوت للماهية الثالث قوله والاكتساب
بتوسطها وتقريره ان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مثلا بخلاف ثبوت الماهية ذاتيا لها وبني الادلة على ما قرر بعض المحققين فهذا الحكم

ان المراد بالوجود الموجود بناء على المسامحة المشهورة او على ان اريد بالوجود المبدا للآثار

وهو بهذا المعنى اذا كان عينا لشيء واحد من افراد الموجود يلزم ان يكون ذلك الشيء واجبا فيلزم

ان يكون القضية الممكنة نحو قولنا زيد موجود ضرورية مع انه ليس كذلك الى غير ذلك

واعلم ان الشارح الجديد للتجريد جعل الدليلين دليلا واحدا وما جعلناه موافق لشرح

المقاصد وهو المناسب لشان التجريد والتهذيب بقي ان صحة سلب الوجود عما تدل على نفي كون

الوجود ذاتيا ولا يفهم منها نفي كونه جزءا خارجيا ويدفعه ان جزء الموجود في الخارج يجب ان

يكون موجودا في الخارج وقد تقرر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وهنا وجه آخر منها

ان الوجود المطلق لو لم يكن زائدا على الماهية لكان اما عينا لها او جزءا ح اتحدت الماهيات

ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءا لها وح يلزم التسلسل في اجزاء الماهية

الماهية بان اللازمة انه لو كان جزءا للماهيات لكان لها جزء آخر موجودة لامتناع تقوم

الوجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء الثالث الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء

الموجود باسرها فلتلك الاجزاء لها اجزاء آخر ثم تنقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا

والتسلسل مح واعترض على هذا بانه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات

وكذلك ليس جزءا لجميع الماهيات ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال

ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في البعض ويتصور هنا سبعة

احتمالات ثلثة لا تركيب فيها وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي والمدعى كونه زائدا في الكل

فلا بد من ابطال الستة الباقية وما ذكر انما لا يدل الا على ابطال اثنين منها ويمكن

ان يستفاد منه ابطال المجموع اي مجموع العينية والجزئية وذلك بان يقال لو تركب زيد مثلا

من الانسانية والوجود فالوجود اما عين الانسان فيلزم اتحاد الجزئين فلا تركيب

وكذا الكلام في مراتب بعده واما جزء في كل مرتبة فيلزم التسلسل ثم اجيب عنه بان اختلاف الوجود

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عن ينحصر الا ان العروض فقط
جميعها ... ان
او الدخول

لم لا يجوز ان يكون من الكلا التي
رتبة كان الوجود مستوا الجميع

سلمنا التشكيك

الوجود في العروض والنفسية والدخول فكذلك في الجميع قيل اما نختار ان الوجود ولا نقتضي شيئا
من ذلك بل المقتضي هو الماهيات وفيه نظر اذ لا يخفى انه اذا كان الوجود عينا للماهية والمفروض
انه لم يقتض شيئا فكيف يصح ان يقال يجوز ان يكون المقتضي هو الماهية التي هي عين الوجود
وايضا العينية والجزئية من لوازم الذات وهي مستندة اليها فيجب ان يكون الوجود هو المقتضي
لها على ذلك التقدير ومنع ايضا بانا لا نم وجوب الاستواء وانما يلزم ان لو كان متواطيا واجب
وان كان مشككا كان ذاتيا في الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول اللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع
قبل ان يقوم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروا في بيانه
اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو منقوض بالعارض واجيب عنه بان التشكيك اما بالاولوية او بالاقدمية او بالاشدية
او الزيادة والكل منتف اما انتفاء الاولين فبالبداهة واما العارض فيجوز كونه اولى بالنسبة
الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الاخر به والذاتي
بري من ذلك كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخرين فلان الاشد والازيد
اما ان يشتمل على شيء ليس في الانقص والاضعف اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما
فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف
والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج هف فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد
مثلا لا يكون ذلك الاختلاف الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخر سواد اضعف
نقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس الماهية اي ماهية السواد او اجزائها لزم
التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في عارض لهما لم يكن التفاوت بين السوادين
في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا قلت

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

حاصل الاجابة عنه المحقق الدواني مع تلخيص وتوضيح هو انا نختار الشق الثالث بان التفاوت
بين السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما ذاتي او عرضي بل التفاوت بان نفس احدهما اشد
من الآخر والحاصل انه ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق ما به الاختلاف وهو
الفصل المنوع وانما يتحقق ما فيه الاختلاف عندهم بين الجسمين وهو مفهوم الاسود المشتق من
الذي هو السواد وهذا المفهوم يختلف بالشدة والضعف بالنسبة الى الجسمين والحاصل ان التشكك
ليس في نفس السواد مثلا واما مفهوم الاسود كلي مشكك بين افراده التي هي الاجسام السود
ففي الجسم الشديد السواد لما انتزع من سواده الوهم مثلا الاضعف مع زيادة فقد
اشتد صدق الاسود عليه فان معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل منه
بمعونة الوهم مثلا الاضعف مع زيادة فكانه في كل مرتبة يشوب منه الاضعف ويحمل
على ذلك فيصدق مرارا كثيرة على ذلك الجسم الواحد فيشتد صدق الاسود عليه
بخلاف السواد فانه لا يصدق على فرد واحد مرارا كثيرة حتى تشتد صدقه ايضا لانه
قبل التحليل اي تحليل الامثال يصدق على المقدار الواحد مرة واحدة وبعده وان صدق
مرارا لكن صدقه على الافراد الكثيرة على كل فرد مرة واحدة ولا يوجد فرد يصدق عليه
السواد مرارا كثيرة وح لا يرد ما اورده بعض شارحي كلامه من اختلاف صدق الاسود
على الجسمين لما كان باعتبار ان نفس السواد القائم باحدهما اشد من السواد القائم بالآخر
كما حققه فلم لا يكون صدق السواد على السوادين مختلفا باعتبار ان احدهما اشد من
الآخر لما علمت انه لا يوجد فرد يصدق عليه السواد مرارا كثيرة فتامل لا يقال اذا تبدلت
الافراد لزم تبدل مفهوم الاسود لانا نقول لا نسلم اذ الداخل في مفهوم الاسود اما
الموضوع ولا شك في وحدته في الجسم الواحد الاسود هو ظاهر واما السواد الذي اشتق
منه الاسود فكذلك لان المراد به الجنس لا الفرد كما مر في كلام المحقق ثم هيهنا
بحث وهو ان الاولوية ان فسرت بان يكون مقتضى الذات في بعض غير مقتضى في بعض

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بعض آخر لم ينحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بوجه آخر مثل ان يكون عينا
لبعض جزء الآخر او ذاتيا للبعض عرضيا لآخر او جزءا لبعض وخارجا عن الآخر الى غير ذلك
وان فسر بتجاعل الثلثة المذكورة في دان الجسم النامي جزء للحيوان وخارج عن الانسان
فيختلف صدقه وايضا القوم صرحوا بان حمل العالي على السافل بواسطة حمل العالي على
المتوسط حتى صرح الشيخ بان جسمية الانسان معللة بالحيوانية ثم قال الشيخ ومما يشكل
اشكالا عظيما ان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان جسما على ما ادعيناه فانه ما لم
يمكن الانسان جسما لم يكن حيوانا فان الجسمية سبب لوجود الحيوان ثم قال الجسم بمعنى
الجزء والمادة تتقدم ثبوته للانسان على ثبوت الحيوان واما الجسم بمعنى المحمول فمتأخر
عن ثبوت الحيوان له فان الجسم الذي ليس بحيوان لا يحمل على الانسان والحيوان
الذاتي لا يختلف بالنسبة الى الافراد المتباينة والتشكيك انما هو بالنسبة الى تلك الافراد
واقول لا يتوهم ان العقل يحكم حكما عاما بان الذاتي لا يكون معللا بالتشكيك في الافراد التي
تزد كان بان يكون معللا او ثابتا في البعض بواسطة بعض آخر اي بعض كان لاستلزامه
كون الذاتي مجعولا فتخصيص الافراد بالمتباينة تخصيص للحكم العقلي لانك تعرف ان
الاجزاء المحمولة موجودة بوجود واحد ومجعولة بجعل واحد هو وجود الكل وجعله والاشياء
المتحدة في جعل الواحد لا يتصور كون بعضها مجعولا في ذلك الجعل لبعض آخر نعم
ان العقل يستند ذلك الجعل في بعض الملاحظات الى الجزء اولا والى الكل ثانيا
حفظا لمرتبة العلية والمعلولية بخلاف ما اذا كانت الافراد متباينة فانه يكون
الجعل متباينا فيلزم الجعل قطعا بل ان صدق الحيوان على الفرس اولى من
صدقه على زيد ويمكن التفصي بان التشكيك الذي نفي ان يكون الذاتي مقولا به
بالاولوية هو الذي يكون الذاتي مقتضى الذات في بعض دون آخر لا مطلق التشكيك
الا ترى ان الاقدمية المنفية هي التي توجب كون الذاتي مجعولا انما يكون للافراد باعتبار

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الوقوع في الزمان اولا وآخرا ثم قيل وعلى قول المحقق وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في
الذاتي منع والسند انه يجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بان يكون الحصة
التي يحصل منه في ضمن فرد بعينها ازيد واشد من الحصة التي يحصل منه في فرد آخر بمعنى ان
العقل بمعونة الوهم ينتزع امثال الاضعف اقول يدفعه انه ليس فرق بين الشيء وبين حصته
الا بالاضافة وهي امر خارج عن المفهوم فلو كان الاختلاف فيهما كان في الشيء البتة فيلزم اما
كون الشيء الواحد من حيث هو واحد بدون ملاحظة امر آخر معه سببا للانتزاع في الاشد
وعدمه في الاضعف مع قطع النظر عن الاضافة واما عدم تحقق سبب الانتزاع في
الحصة ايضا وقريب منه ما قيل ان الدليل مصادرة على المطلوب اذ الكلام في ان التفاوت
بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يداخل
فيه قال الاشراقيون الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس ماهية الشيء بما هي
هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس الى
مراتب نفسها وربما لها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول
اللواحق وهم يقولون هنا نحو آخر من الامتياز واعلم ان القول بان القدر الزائد في
الذراعين على الذراع الواحد ليس الا فرد من ماهية المقدار موجودا اما بالفعل او بالقوة
كما في الذراعين المتصلين مدفوع لانا نمنع كون الزيادة في ماهية المقدار فان صدق
الماهية على الفردين على السوائل في العارض فان كونه على هذا الحد او حد آخر عارض لماهية
المقدار يلزمه عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر بالزيادة والنقصان والباعث على الحكم باختلاف
ماهية الاشد والاضعف كما في طبقات السواد غير موجود ههنا قال المحقق الدواني انا اذا ذهبنا
الى ان الطبقات متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما ابيض بياضا قويا ثم فرضنا انه نزل من هذه
المرتبة الى بياض مرتبة اخرى ادنى منه واقرب الى السواد بيسير كان هذا متحدا مع السابق
بالنوع ثم هكذا ثم هكذا ثم الى ان يبلغ السواد الصرف فيلزم ان يكون السواد الصرف متحدا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

متحدا مع البياض الصرف القوي انتهى ولا يخفى عليك ان العقل الصريح ينقبض من هذا
ولا ينقبض من كون الا زيد كخط طوله الف ذراع مساويا لخط طوله ذراع والسر
في ذلك ان البياض لم يحصل من انتقاص السواد بخلاف الزايد والناقص في المقادير
فان الزايد فيها يحصل بتضعيف الناقص وكذا الناقص انما يحصل بتنقيص الزايد
وهذا انما يصح اذا لم يوجد فيها امور مختلفة الانواع الدال عليها اختلاف الاثار
الا عدادنا اذا قطعنا الخط واوجدنا قطعة من الطويل منه فلا يخفى انه بمجرد القسمة
الوهمية لا يختلف ماهية القطعتين الحاصلتين والعدد ليس حاله كحال المقادير فان
اربعة مثلا ليس فيه اثنين اثنين حتى يصدق عليه انه حصل من ازدياد اثنين الا
بل ليس فيه الا الوحدات ثم ههنا اشكال صعب وهو ان اجزاء الزمان تتقدم بعضها
على بعض مع انه متشابه الماهية ومع ان تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج
عن ذاته اقول جوابه يظهر بما حقق بعض افاضل المحققين من المتاخرين
من ان الزمان من الدفعيات الواقعة في وعاء الدهر مرة واحدة فليس
لاجزائه تقدم ولا تاخر على هذا التقدير وما قالوا من التقدم والتاخر
من عوارضه الاولية فهو باعتبار الزمانيات واما من هو بري عن الزمان
فالزمان عنده حاضر بكليته ولهذا قال المحققون ليس عند ربك
صباح ولا مساء وان كنت في شك مما نتلو عليك فاقرا كتاب التعليقات
للشيخ حيث قال ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان
البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من
جهة الفاعل فانه كلما احدث استعداد من المادة حدثت صورة من
هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا يحدث وقتا وتمتنع
وقتا ولا يكون هناك لما يكون عندنا نقص ان اجزاء الزمان باعتبار وجودها في

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

في انفسها وبالنظر الى هوياتها محدودة محدودة معينة مقتبسة بعضها الى بعض
يتقدم بعضها في نفس الامر ووجودها في نفس الامر ووجودها في انفسها
وان كان هو عين وجودها البارئيا اعني الوجود الرابطي لكن عدم التقدم
والتاخر فيه مبني على ان ذات الواجب وصفاته بل وكل ما هو قبل الزمان
ليس بزماني فلهذا كان جميع اجزاء الزمان حاضرة عنده تعالى دفعة
ولهذا كان علمه ازليا والمعلوم حادث مع اتحادهما وبتغير المعلوم ولا تغير
في علمه تعالى اقول ويمكن ان يجيب على وجه يوافق المشهور بان نقول
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس في نفس الماهية بمعنى ان الماهية تثبت
لهذا الجزء ثم بسببه لذلك الجزء بل التقدم والتاخر فيها باعتبار الوجود بان
يوجد الماهية في ضمن هذا الجزء اولا وفي ذلك ضمن ذلك ثانيا
وهذا التقدم في الحقيقة يرجع الى ان وجود هذا الجزء يتقدم على
وجود ذلك الجزء وان كان المقتضى لتقدمه هو الماهية ولا نسلم
امتناعه فان الممتنع من التقدم الذي يريد بيانه هو ما يستلزم ضرورة
الذاتي مجعولا لا ما لا يكون لذلك قال الشيخ في فن من فنون المنطق
تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن اللذين هما تحت نوع
الانسان معا فان الاب منهما يتقدم بالزمان ويتقدم بالوجود وليس الزمان هو داخلا في
معنى الانسانية ولا الوجود داخلا فيهما فاما حد الانسان فانه من حيث هو حد
فهو لهما على السواء وان كان وجود الانسانية بهذا قبل بالزمان وللاخر بعده لا في انها انسانية بل
في انها موجودة وبالجملة فانه ليس شيء جعل هذا الذي هو ابن عمرو انسانا فانه للماهية فانه مستحيل
ان لا يكون زيد انسانا ولذلك لا علة له وليس يستحيل ان لا يكون موجودا فلذلك له علة في
انه موجود وكذلك البياض ليس الا لذاته هو لون لكنه ليس لذاته موجود ثم قال

ثم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٧

ثم قال وكذلك الحال في نسبة الهيولى والصورة الى الجسم فان الهيولى والصورة ليستا سببين لكون
الجسم جوهرا فان الجسم لذاته لا لعلة من العلل ولا لسبب من الاسباب ما هو جوهر ويقول
عليه معنى الجوهر لكنه في وجوده يحتاج الى اسباب في وجوده ولا جوهر شيء في انها جوهرية
منه يكون علة لجوهرية شيء حتى يصير الجسم بجوهرية المادة والصورة جوهرا الست اقول
جوهرا موجودا اولا الثلثة ايضا في انها عدد يكون علة كون الرابعة عددا الست اقول
كونها عددا موجودا بل كل واحد منها ليس علة لما بعده في الوجود فقد يكون شيء علة لوجود وجوده
شيء وان لم يكن لماهيته لا اولا وبسببه لا ثانيا ثم قال فقد تبين اذن ان تقدم الثلثة على
الاربعة انما هو في الوجود وهو غير معنى العدد وليس معنى العدد ثم قال فمعنى المقولة اذن انما
يتقدم الانواع ويتاخر عنها لا لنفسه بل لمعنى يضاف اليه فيه التقديم والتاخر وهو الموجود
وهذا اصل نافع لك في معرفة الفرق بين تقدم انواع المقولة بعضها على بعض الذي لا يمنع كون
المقولة مقولة لها وبين تقدم اصناف الموجود وما يجري مجراه بعضها على بعض الذي يمنع كون
الموجود وما يجري مجراه مقولة لها هذا عبارته بفصل ملخصا وعليك النظر فيه ثم التوفيق
له ما علمته وما تعلمه اذ يستفاد منه ان الممنوع كون نفس الماهية سببا في فرد لثبوتها في فرد اخر ولا ينافي
كونها سببا لوجوده كالهيولى والصورة فانهما مما يتوقف عليهما وجود الجسم ولا يتوقف عليهما الجوهرية
الثابتة للجسم نعم فرق بين هذه السببية وبين سببية اجزاء الزمان بان ههنا المقتضي هوية
تلك الاجزاء للتقدم وجوب التقدم وفي الجنس ليس كذلك لكن حاصل التقدم باعتبار الوجود ثابت ثمة ايضا
وكون الماهية لفرد سببا لثبوتها في آخر منتف ههنا اي في الزمان ايضا وعليه المدار وهو المعيار قال
وقد اشار اليه الشيخ ايضا في الشفاء في فواتح المقالة الثالثة في فرع منه عدم ان لفظ الجوهر ان
اريد اطلاقها على معنى اعم من الجنس فانما يقع بالاتفاق او التشكيك في وقوع الوجود دون ذلك لان الهيولى
والصورة اقدم في معنى الجوهرية من المركب والمفارق هو سبب وجودهما وسبب قوام احدهما بالآخر
اقدم من جميع ذلك وان المبادي لا يقع مع ذات المبادي معقولة وحدة هذا نفوت اولا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ان من هذه الجهات لا يلزم ان لا يكون مقولة الجوهر جنسًا للجسم ولغيره اما حال التقدم والتأخر
وحال مشاركة المبادي بذوات المبادي في الجنس وعدم مشاركتها فامر قد سلف منا بيانه
انتهى كلامه وقوله فامر قد سلف منا اشارة الى ما ذكره في آخر المقالة الثانية حيث قال وانهم
يزعمون ان المبادي لا يدخل تحت شيء من المقولات وذلك لان هذه المبادي هي مبادي المقولات
ومبادي المقولات لو دخلت في المقولات لكانت مبادي لانفسها وبعضهم لا يسلم خروج
المبادي عن المقولات بل يجعل المبدا وذا المبدا في مقولة واحدة ويقول ان الوحدة من
مقولة الكم وان الواحد في العدد والعدد كم وكذلك النقطة في الخط والخط كم ثم قال فنقول
ان الذين يزعمون ان هذه المبادي مبادي للمقولة بأسرها فلا يكون من المقولة فقد يجازفون
في قولهم مجازفة مطلقة اما اولا فليست الوحدة مبدا للكمية بأسرها بل هي مبدا لنوع منها
وهو الكم المنفصل وكذا النقطة للمقدار لا مطلقا على انه سنبين لك انه ليست النقطة كالوحدة
فان الوحدة مبدا وعلة والنقطة ليست كذلك فانها ليست علة للمقدار البتة بل هي مبدا
على انها طرف انتهى كلامه والله تعالى اعلم بالصواب وانما اطنبنا غاية الاطناب في هذا الباب لان
مطالبه قد خفيت على جم كثير من الطلاب وتمسك بالتشكيك جم غفير من الاصحاب فمن اراد
صدق هذا المقال فلينظر في غير هذا الكتاب والى ما اشرنا من ان عند الحكماء موجوديته
تعالى بالوجود هو عينه على خلاف ما عليه اكثر المتكلمين اشار اليه المص وقال والحكماء على ان حقيقة
الواجب وجود خاص قايم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته فلهذا اى لكون
وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن في حقيقته صح تفرده اى وجود الممكن كما هو الصواب
والكان السوق تقتضي ان يرجع الضمير الى وجود الواجب بالقيام بالماهية ذهنا لا عينا
كبياض الجسم مشاركته له في عارض الكون المقول على الموجودات بالتشكيك كالنور على الانوار
قد مر تحقيق قولهم حقيقة الواجب وجود خاص على ما هو المشهور من ان ذاته تعالى وجود
الوجود قايم بذاته موجود في الخارج لا بمعنى انه يعرض لذاته من حصة الوجود المطلق ولما

المطلق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولها موجودية تعالى بل ينبغي ان حقيقته عين الوجود الخاص وهو مبدأ الاثار فكما ان في الممكنات
حصصها بها يصح حمل الموجود عليها ففي الواجب تعالى ذاته بذاته مبدأ صحة الحمل ومظهر
الاحكام والاثار هذا اذا قلنا ان مبدأ الاثار عين مفهوم لفظ الوجود وان قلنا ان
مفهومه معنى مصدري فهو ليس بعين في شيء من الماهيات على ما حقق بعض الافاضل وادعى
البديهة ايض واستدلالهم على هذا المطلب ان الوجود لو لم يكن عين حقيقة الواجب
تع لكان زايدا عليها لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب المستلزم للاحتياج المستلزم للمكن
ولو كان زايدا لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان عارضا لها لكان الوجود من
حيث هو هو مفتقرا اليها افتقار الحال الى المحل فيكون ممكنا لذاته ضرورة ان كل محتاج الى الغير
ممكن لذاته واذا كان ممكنا فلا بد له من موثر فذلك الموثر ان كان نفس الحقيقة الواجبية يلزم ان
يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجبة يجب تقدمها على معلولها بالوجود لامتناع ملاحظة
العقل كون الشيء مفيدا للعلم للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه وان كان
الموثر غير تلك الحقيقة يلزم ان يكون الواجب تعالى محتاجا في وجوده الى الغير وهذا النحو من الاحتياج
محال عليه تع واعترض الامام الرازي بانه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي
هي ومتقدمة لا بالوجود كما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن
قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايض ضروري واجاب عنه الحكيم الطوسي في كتبه بان الكلام
فيما يكون علة فاعلية لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
فانه ما لم يلاحظ العقل كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدأ للوجود مفيدا له بخلاف القابل
للوجود فانه لا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود دليلا يلزم تحصيل
الحاصل بل وعن العدم ايض دليلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما
الذاتيات بالنسبة الى الماهية ولماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان
تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل كذا في شرح المقاصد ثم ههنا استدلال

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اورده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصّله العقل وجوده عن ماهيتها ان امتنع وجود
لا يصير شيء منها موجودا وان لم يمتنع فيمكن ان يصير شيء منه موجودا واذا صار
موجودا فالكلام لافراد وجزئيات اخرى غير ممتنعة لماهيتها اذ المانع بل ممكنة
الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا
كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود وهي اذا اخذت كلية امكن وجود
جزئي آخر لها فالتها اذ لو امتنع الوجود للماهية المفروضة لواجب الوجود كان الواجب
ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهو محال غاية ما في الباب انه يمتنع بسبب غير الماهية نفسها فيكون
ممكنا في نفسه وهو محال فاذن ان كان الوجود واجبا فليس له ماهية وراء الوجود بحيث
فصّله العقل الى امرين فهو الوجود الصرف الذي لا يشوبه شيء من عموم وخصوص انتهى
كلامه على وجه لا يرد عليه ما اورد عليه ان خلاصة البرهان انه لما كان الوجوب والامتناع
والامكان من لوازم الماهية فالواجب تعالى لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان
يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب ايضا ولا واجبة لذاتها والا يلزم وقوع
الكل وهو محال ولا ممكنة والا لكان الفرد الواقع وهو الواجب تعالى ممكنا وهو محال فاذن الواجب ليس
الا نفس الوجود الصرف وانما حكم بان الماهية المفروضة كلية اذ التحقيق ان الوجود والتشخص متحدان
او متساويان وبالجملة فتقدم التشخص على الوجود من الاقوال الضعيفة التي يوجب ان يثبت
شيء قبل ثبوته لما ثبت له فالماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود تكون كليا
لا محالة واذا كانت كلية من حيث هي وكل كلي من حيث هو لا يقتضي شيئا من التناهي
وعدمه ولا حصول التعين اصلا الا بعلة خارجة فعلى هذا امكن ان يكون للماهية المساواة
عن الوجود افراد غير متناهية بل نقول لا حاجة الى ادعاء كون الافراد غير متناهية بل يكفي ان
يقال لو كان لماهية الواجب تعالى مغايرة لوجوده لكانت كلية لما علمت من ان الوجود و
التشخص متحدان او متساويان ولو كانت كلية لامكن ان يفرض لها جزئيات وراءها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وراء ما وقع اذ لا انحصار للمفهوم الكلي فيما وقع من افراده متناهية او غير متناهية فاما ان
يكون تلك الافراد المفروضة المعدومة واجبة فيلزم كون المعدوم واجبا او ممكنا او ممتنعة
فيلزم امكان الواجب تعالى او امتناعه ضرورة ان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهية
فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع
وان جاز في الوهم الزيادة عليها او كذا لا يرد ما قيل انه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود
ومعروض له يكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا برهان لطيف وهو انه لا عبارة في ان الوجود
عبارة عما هو مصدر الاثار ومبدؤها والوجود الواجبي لو كان زائدا على الماهية لكان مستندا اليها لامحالة
فيلزم كون ماهيته تعالى من حيث هي مصدرا لهذا الاثر الذي لا اثر فوقه بل هو فوق جميع الاثار
ومبدؤها فيكون ما فرض ماهية لم يكن هي بل كان وجودا وهذا مع كونه خلاف الفرض عين المطلوب
فيثبت عينية الوجود من حيث لم يحتسب وعلم ان المتكلمين منكرون في الظاهر فوق حقيقة
والتفرقة بين مبدا الاثار ومؤثر الاثار والحكم بان المتكلمين قائلون بالثاني دون الاول في ماهية
الواجب تعالى وصفة الوجود هو الاول دون الثاني على ما قيل السبحي لانه انما يتمشى فيما اذا وجد في الموجود
شيئان واما اذا لم يوجد فيه شيئان فيتحد المؤثر ومبدا الاثار متحدين ذاتا متغايرين اعتبارا
ثم ان التحقيق هو ان اثر الجاعل انما هو الماهية وان الوجود امر منتزع بعد صيرورة الماهية مجعولة
فاسناد الوجود الى شيء يرجع الى اسناد الماهية حقيقة فرجع العلية الى الشيء لنفسه ومن هذا
تبين ان كون الشيء علة لوجوده غير متصور كما ان كونه علة لنفسه غير متصور فليس يمكن وجود
موجود بالذات يكون وجوده مغايرا لذاته وتقتضيه ذاته اقتضاء تاما يستحيل معه الانفكاك
بينهما فكيف يكون الواجب الوجود كذلك تعالى شانه برهان اخر وهو ان وجود الواجب لو كان زائدا
على الماهية عارضا لها لكان زائدا على الماهية عارضا لها لكانت الماهية متقدمة عليه ضرورة
تقدم مرتبة المعروض على العارض ولا يتصور نوع من التقدم فيه اما الحاجة فظ اذ ثبوت امر وهو التقدم
هنا الامر وهو الماهية فيما غير فيه يتوقف على ثبوت ذلك الامر الاخر ولا ثبوت في الخارج لها على التقدير

المذكور ثانية لا تحصل للماهية في الخارج من حيث كونها متقدمة على الوجود بل انما ذلك التقدم في لحاظ
العقل واما الذهن فكذلك اذ لا ذهن الا بعد وجود ذاهن ولا وجود للذاهن قبل
وجود الواجب تعالى واما نفس الامر فهو لا يتحقق حيث لم يتحقق واحد منهما فتبصر واعلم ان
قوله مقيم لغيره تحقيق لمذهبهم وتمهيد لذكر الجواب عن اعتراض المتكلمين بان الواجب تعالى
مبدأ للممكنات فلو كان الوجود اي وجوده تعالى مبدأ لها والحال ان وجود الواجب متحد مع
وجود الممكن حقيقة يلزم ان يكون وجود الممكن مبدأ لوجود تلك الممكنات وهو باطل وقوله
مخالف اي الجواب والدفع شبهة اخرى لهم وهو ان تجرد وجود الواجب لو كان لذاته لزم كون
كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات والا لزم الاحتياج وقوله فلهذا صح تجرده الى قوله كالانوار معناه ان وجود
الممكن لما كان مخالفا بالحقيقة لوجود الواجب تعالى يمكن ان يثبت لهذا حكم ولذلك حكم مخالف
لذلك الحكم ولهذا كان وجود الممكن متعددا بانه قائم بالماهية في الذهن فان الذهن يلاحظ كلا
من الماهية والوجود على حدة ثم يحكم بان احدهما قائم بالآخر والآخر متصف به ولا يصح هذا الحكم
في الخارج اذ هما في الخارج شيء واحد وليس لكل منهما هوية متميزة عن هوية الآخر كما ان البياض هوية
متميزة عن هوية الجسم مثلا فان الجسم يجوز وجوده في الخارج مع قطع النظر عن كونه ابيض
ولا ابيض فيكون له هوية في حد ذاته بخلاف الوجود اذ ليس للماهية مع قطع النظر عن الوجود
مرتبة في الخارج والحاصل انه لما كان حيثية الاطلاق وتخلف العوارض الخارجية تثبت لها في مرتبة
سابقة على اتصافها بها وهي مرتبة وجودها بلا انضمام عوارض جاز اتصافها بها وتمايزها
في الخارج ولما لم يكن لها مرتبة قبل الوجود لا يكون بينهما تمايز فيه واما الذهن فيمكن ان يفرض
الماهية المخلوطة بالوجود فيه خالية عنه مطردة عنه مع ان الماهية وقت التخلط والتعرية
موجودة فيه اذ للعقل ان يفرض كل شيء حتى عدم نفسه بخلاف وجود الواجب فانه لما كان
عين الحقيقة لم يمكن ان يلاحظ العقل كلا من الوجود والحقيقة على حدة ثم لما حكم بان بين وجود
الواجب ووجود الممكن غاية التباعد حتى يكاد يتوهم ان اطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بالاشتراك اللفظي نبه على انهما مع غاية التباعد اشتركا في عارض بقوله مشاركة اي ان وجود
الممكن ووجود الواجب تعالى مشتركان في امر عارض لهما وهو مفهوم الكون المقول عليهما بالتشكيك
كقول النور على افراده فانه يطلق على نور الشمس ونور السراج مع انهما مختلفان حقيقة
تشتركان في عارض النور ويمكن ان يكون قوله مشاركة جوابا عن شبهة اخرى لهم هي ان
الوجود مشترك فيلزم ان يكون غير الماهية المختصة بكل واحد فاجاب بان كون المشترك
غير الماهية المختصة مما لا ننفيه بل الذي ادعيناه ان الوجود الخاص عينه تعالى والزم مما
ذكرتم نفيه هذا وفي كلامه ايماء الى ان الوجودات الخاصة افراد للوجود المطلق مغايرة
للحصة منه الحاصلة بمجرد الاضافة ويشير اليه كلام صاحب التجريد وقد قيل ان اثبات ان في
الوجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصصه مما لا سبيل اليه واعلم ان المصنف اراد
ان يأول كلام الشيخ الاشعري اذ ظاهر كلامه وهو الحكم بعينية الوجود عقلا وخارجا للماهية
بديهي البطلان فقال وما يقال انه في الكل نفس الماهية فمعناه انه لا يتميز كل منهما بتحقق على حدة
في الخارج وانما ذلك التحقق على حدة في العقل في شرح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشيء
نفس ذاته لا تفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول
بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من
ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا نزاع من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف خلاف
في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم بمعنى ان يلاحظ الوجود دون
الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة
عن هوية الاخر يقوم احدهما بالاخر كالبياض في الجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد
الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين تم كلامه وذهب صاحب المواقف
الى ان النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو وجود
وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير بينهما ولا تمايز في الخارج

[illegible]

وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر وفيه نظر لانه لا نزاع بين القائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم
وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه
بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من
احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بل غاية الامر انهم لا يقولون الوجود
زائد في العقل والمعنى الكلي ثابت فيه بل يقولون زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل
يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك معنى كليا يصدق على الكثيرين ولهذا اتفق القائلون
بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا
انتهى ولعل اعتراض من تابعه على صاحب المواقف على هؤلاء بقوله فمن ادعى من المتاخرين ان
الوجود زائد مع انه مخالف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه ناظر الى دفع ما يقال من
ان القول بنفي الوجود الذهني مع القول بتعقل الاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها
لبعض ليس صادرا عن بصيرة لان التمايز والتغاير بين المعدومات الصرفة باطل والمعدوم الخارجي
اذا تصور وتميز عقلا فاما ان يقال ان ذلك التميز بين الموجودات او المعدومات الصرفة والاول
مخالف للمفروض والثاني يحكم البديهة والحاصل ان الامر المتعقل الغير الموجود في الخارج لو
كان متميزا في العقل ولم يكن موجودا فيه يصير كالمعدوم الخارجي الثابت في الخارج عند المعتزلة
وكما ان هذا تقتضي الوجود الخارجي له فكذا ذلك يقتضي الوجود الذهني ويؤيد ان المصنف ذكر
في الاعتراض انه من انكر الوجود الذهني جعل الادراك اضافة او صفة ذات اضافة
فاشكل عليه العلم بالمعدومات والممتنعات كما لا يخفى على ذوي البصيرة ثم الوجود
ينقسم الى العيني والذهني حقيقة والى اللفظي والخطي مجازا اذ ليس في اللفظ والخط
من الانسان مثلا التشخص ولا الماهية ولا احتمال لامر آخر يصير الانسان به موجودا
وانما الوجود من نيه [?] مثلا في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازائه

بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات مدلوله ولا صورته نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع
بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في
الاعيان في شرح المقاصد بعد هذا الكلام والكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب ودلالة ما
السابق فللذهنى دلالة على العين وللفظ دلالة على الذهنى وللخط على اللفظ والاوليان عقلية
محضة لا تختلف فيهما بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع والاخريان اعنى دلالة
اللفظ على الصورة ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان انتهى وتحقيق المقام يقتضى
بسطا من الكلام فاعلم انهم اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للصورة او للمعلوم الخارجي
واختلفوا ايضا في ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او المعلوم الخارجي والظاهر
ان الاختلاف الاول متفرع على الاختلاف الثاني اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما
هو المعلوم بالذات فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية بناء على ان الحاصل
في الذهن حقيقة انما هي الصورة الذهنية دون الشيء والصورة انما يحصل فيه بناء على ان الصورة
المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه لا الامر الخارجي بناء على ان كثيرا ما نتصور اشياء
لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واليه ذهب كثير من المحققين
كالشيخين الفارابي وابي علي ومن تبعهما ومن قال المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة
بناء على ان الملتفت اليه بالذات والكاسب انما هو ذو الصورة فكذا المكتسب كما اشار
اليه المحقق الرازي وتبعه السيد السند اذ العلية والمعلولية في الخارج انما تعرضان
الماهية كما هو رأي جماعة من المحققين دون الوجود الذي هو امر اعتباري فكذا الحال في الذهن
قال بان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي ثم ان المحقق الدواني حكم بين الفريقين وجعل النزاع
لفظيا بانه لا شك ان المعلوم بالذات انما هو الماهية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية اراد بالصورة
الذهنية الماهية من حيث هي معلومة واطلاق الصورة عليها شائع عنهم ومن قال المعلوم

تحقيق وضع الالفاظ

او الذهنية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

هو الامر الخارجي مبني على ان الامر الخارجي قد لا يتحقق في الواقع ومن قال ان المعلوم بالذات
هو الامر الخارجي معا بدل نفس الصورة الذهنية من حيث هي مشخصة بتشخصات ذهنية وتدعم
نصرة للقايلين بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي لا الصورة لا شك حين تصورنا معنى
الانسان وارتسام صورته يتحقق المعلوم بالذات بالعلم الحصولي وليس ذلك الا الماهية التي
هي ذات الصورة لا الصورة من حيث هي وايضا ان كان المعلوم بالذات هو الصورة
فلا يخ اما ان يكون معلوما بالعلم الحضوري وقد صرحوا بان العلم الحضوري بجميع صفات النفس
انما يتحقق بعد الالتفات اليها وهنا لم يتحقق الالتفات اليها كما يشهد به الوجدان او
بالحصولي وذلك لم يتحقق في صفات النفس وايضا فسروا العلم بحصول صورة الشيء في العقل
لحصول الشيء وذلك يدل على ان المعلوم ما حصل صورته في العقل لا ما حصل فيه بنفسه فلا يخ
عن ضعف وقد فرعوا على المذهب الاول انه لا ترادف بين المفرد والمركب لاختلاف الموضوع
له فيهما وعلى ما ذكره المحقق الدواني في حواشي المطالع ايضا يتحقق الترادف بين المفرد والمركب اذ
لا يخفى ان الماهية من حيث هي في الانسان او الحيوان الناطق مثلا واحد والتفاوت
انما هو في الامر الخارج عنها والتفاوت في الخارج لا يوثر في نفي الترادف وقد ذكر هو نفسه في
حواشيه على شرح التجريد ما يفيد عدم الترادف الا ان يقع احدهما الزامي او مبني على مذهب
والآخر تحقيقي ومبني على مذهب آخر والتحقيق ان الترادف لا يتحقق بين المفرد والمركب لان
الهيئة التركيبية في المركب موضوعة لهيئة التركيبية للمعنى وهي جزء صوري للفظ المركب
فاللفظ المركب يدل على امر زايد على ما دل عليه اللفظ المفرد فلم يكن بينهما ترادف وقوله
كما في الخارج والذهن معناه كما يكون الشيء موجودا فيهما بالشخص والماهية حقيقة بل ليس في
اللفظ الا الاسم وليس في الخط الا صورته اي صورة الاسم الدال عليه واعلم انهم قالوا انه
لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى عينيا وخارجيا واصليا وهذا النحو من الوجود

اراده

وعلى الثاني يتحقق الترادف لاتحاد الموضوع له فيهما

لا يتحقق ترادف المركب والمفرد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الوجود وان كان لشيء من الاشياء كالواجب على راي وايمكن علما الدهرية النافين للصانع
او لهما كما عليه اهل الحق فمما لا نزاع فيه بين العقلاء ومخالفة السفهاء من السوفسطائية
لا تضر على انه قد ارجع بعض الناس الى قول من اثبت وجود الواجب ونفى وجود غيره
انما النزاع في ان النار هل لها وجود هو نحو آخر غير الوجود المذكور الذي يترتب عليه الاثار
سواء كان ذلك الوجود في قوتنا المدركة او في غير قوتنا المدركة بعد ان يكون العلم
انطباعيا اذ الوجود الذهني خاص بالعلم الانطباعي ويسمى هذا الوجود ذهنيا او ظليا
وغير اصيل قال بعض الفضلاء تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد
انه ان اريد بالاثار الاثار الخارجية لزم الدور وان اريد الاعم دخل فيه الذهني فانه
ايضا مبدا الاثار كالكلية ولا احتاج الى الجواب بان معنى ترتب الاثار عليه كونه علة
والوجود الذهني لا يكون فاعلا فان علم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا ممنوع كيف وقد
صرحوا بان وجود الغاية في الذهن علة لفاعلية العلة الفاعلية نعم فاعليته لامر موجود
في الخارج غير واقع اقول هذا الكلام منه مناف لما ذكره في تحقيق كيفية اتصاف الهيولى
بالصورة حيث قال والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم
على وجودها الخارجي وان كان متاخرا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ليس في الخارج
انما هو في الذهن واتصافها بالصورة المعينة متاخر عن وجودها فيكون الهيولى قد تقررت
معنى صارت ذات صورة متصفة بالصورة المطلقة في الذهن بعد ان تحققت
هناك ثم وجدت يعني في الخارج ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وقال وهذا
معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص
فعلم منه ان الصورة المطلقة الموجودة ذهنا واتصافها بها متقدم على وجود الهيولى
في الخارج كما ان الصورة الموجودة في الخارج متاخرة عنها فيكون الامر الذهني مبدا
لامر خارجي كيف لا وقد ثبت وتقرر عندهم ان الصورة الجسمية المطلقة شريكة لعلة

الهيولى فان قلت معنى كلامهم ان الصورة الجسمية المطلقة شريكة لعلة الهيولى مع ان
تحقق مذهبهم ان الوجود مطلقا معلول للواجب تعالى وحده قلت انهم لما جعلوا الوجود
مطلقا معلولا للواجب تعالى لم يجعلوا الممكن فاعلا حقيقة بل شرطا او آلة فهذا القول
منهم يحمل على المسامحة او الامر وامثالها كثيرة في كلامهم وقد عد منها انهم عرفوا الجسم بما
يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي الراي الصورة ثم عند اقامة البرهان على
تركبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل جزئه لا هو ومنها انهم ادعوا وجود الزمان
في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور وعدوه من اقسام الكم ثم انه عند التحقيق
الحال صرحوا بان الامر الممتد غير موجود في الخارج والموجود فيه هو الآن السيال وكذا في الحركة
فههنا الامر كذلك وان كان يخالفه نفيهم كون الصورة آلة وشرطا واثباتهم انها شريكة لعلة
الهيولى فان هذا الحكم قبل اقامة البرهان على ان فاعل الوجود يجب ان يكون مجردا واجبا وحمل
كلام ذلك البعض من الفضلاء على المسامحة تارة وعلى التحقيق اخرى بعيد كما لا يخفى على الذكي
واذا عرفت ان الوجود الخارجي بديهي والذهني مما اختلف فيه العقلاء ترك المص التعرض لاثبات
الاول واقام على الثاني دليلا فقال والدليل على الذهني انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج تعقلا
يقتضي وجوده كالممتنعات فانها قد تعقل على وجه بصيرة ثابتة بثبوت ما وهذا حق اذ
نحكم على الممتنعات ايجابا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع
الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب ثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة
فيلزم ثبوت ما للممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن ونجد من
المفهومات كليا وكل كلي ماهية متصورة تمتاز عند العقل واذ ليس في الخارج متشخصا فيكون في الذهن
ثم ان قوله ونجد يمكن ان يكون عطفا على قوله نحكم ليكون دليلا لقوله انا نتعقل ما لا
ثبوت له تعقلا يقتضي الى اثبات نحو من الثبوت ويمكن ان يكون عطفا على نتعقل فيكون دليلا
آخر وقوله ومن القضايا حقيقية عطف على قوله من المفهومات وتوضيح انا نجد من القضايا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

القضايا حقيقية وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا
سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا كقولنا
كل شلث عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا
كل مثلث تساوي زواياه لقائمتين فان الحكم فيها ليس مقصورا على المثلثات الخارجية
في احد الازمنة اصلا ولم يكن نحوا آخر من الثبوت لم يتحقق هذا القسم من القضية وما عدوها
عليحدة اي لا يكون لاعتبار هذه القضية فائدة ولما ورد ههنا شبهة هي ان غاية ما لزم
من المذكور تميز الموضوع والمحمول عند العقل لان لهما نحوا من الوجود والنزاع فيه اشار
الى دفعه بقوله والتعقل الكائن بالحصول اي حصول الشيء المتعقل في الذهن فذلك هو المط
والا اي وان لم يكن التعقل بحصول تلك الاشياء الغير الموجودة في الخارج فلا محالة يقتضي التعقل
اضافة بين العاقل والمعقول اذ لا بد في فهم شيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق
بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة
بينهما او من صفة ذات اضافة وظاهر ان التعقل بين العاقل والعدم الصرف محال والى هذه المقدمة
اشار بقوله ولا تعقل اي الاضافة الى النفي الصرف فان المفهومات التي لا ثبوت لها في الخارج
بالفرض وفي الذهن على ذلك التقدير يصير نفيا صرفا ومعدوما مطلقا فلا بد للمعقول من
ثبوت في الجملة واذ ليس الثبوت في الخارج كان الثبوت في العقل واعلم ان كلام المتن وان
وجهناه بما شرحناه لكن فيه شيء وهو انه جعل في شرح المقاصد قوله انا نحكم اه دليلا لاصل
المدعى وقوله نجد دليلا ثانيا وقوله ومن القضايا دليلا ثالثا ولم يتعرض لقوله انا نتعقل
ولم يجعل الدلائل المذكورة دلائله وذكر صاحب المواقف الدلائل الثلثة بعد الطريق الاول
انا نتصور ما لا وجود له في الخارج كالممتنع ونحكم عليه اه فجعل قوله ونحكم عليه مقدمة
اخرى لا دليلا على المقدمة الاولى التي هي بديهية وليس مما يتنازع فيها الا بالعناية التي
ذكرناها وهكذا في حكمة العين وشارح التجريد بعد ما ارجع الدليل المذكور في التجريد

بل يثبتنا وهكذا وما عداها حال الوجود في شيء وهو بعد الخروج منه صح

بقوله والمطلب الحقيقية الى هذا الدليل المذكور في حكمة العين والمواقف قاله وقد يستدل على
الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
من العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن مخصوصة بين العاقل والمعقول كما وهي لا يوافق بنسخة
واحد من الكتب المذكورة هذا الذي ذكرناه على حسب ما وجدنا في نسخ المتن الواقع فيها كلمة
اذ التعليلية والظاهر ان الواقع من المصنف والفاصلة بدلت بكلمة اذ التعليلية وغرض
المص والباعث له على هذا النحو من التقرير انه لما اطلع على ان هذه الوجوه الثلثة
ليست بتمام في اثبات المطلوب ما لم ينضم اليها قولنا التعقل الكائن بالحصول الخ لان
مرجعها الى امر واحد وهو انا نتصور ونتعقل امورا غير موجودة في الخارج وهو
لا يثبت المط براسه وكذا الحال اذا جعل هذا القول مع قولنا نحكم الخ دليلا فالاولى
الاولى ان يجعل احد هذين القولين اعني قولنا انا نتعقل وذلك الامر المرجوع مقدمة
اخرى وافاد في اثناء تقرير الدليل ايضا ان الوجوه الثلثة مع المقدمة التي ذكرت
بقوله انا نتعقل الخ سواء في الاحتياج الى تلك المقدمة هذا ما عندي والعلم
عند العليم الخبير وهو وجود غير متأصل لا يقتضي الاتصاف كالمؤمن
يتصور الكفر جواب عن الاستدلال المنكرين للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء
وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول واحد من الحرارة
والبرودة ويلزم اجتماع الضدين عند حصولهما كليهما وكلاهما باطل اما الاول
فلعدم اتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام واما الثاني فاستحالته سيظهر دليل اخر وهو
انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في
الخارج للقطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالدرة في الحقة
والحقة في البيت وتقرير الجواب ان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكون
محل الحرارة موصوفا بها بان يكون حارا من احكامها المتعلقة بوجودها العيني

وقولنا والتعقل الكائن الى مقدمة م

تحقيق وجود ذهني

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

العيني الخارجي دون الظلي الذهني وبالجملة فالصورة الذهنية مخالفة للصورة الخارجية
باللوازم المستندة الى خصوص الوجود وان كانت متشاركة لها في لوازم الماهية والموجود
في الموجود في الشيء انما يكون موجودا فيه اذا كان الوجودان متاصلين فعلم ان هذا
النحو من الوجود لا يقتضي الاتصاف بعين الاشياء الموجودة في الخارج وان هذا النحو من
الوجود غير متاصل حتى لا يلزم ان المؤمن بمجرد تصور الكفر يصير كافرا والعياذ بالله وقد
علمت منه تغير الوجود الذهني فلا يوجب اتصاف الذهن بالاعراض مطلقا شاملا
لجميع انواعها المتصورة حتى المتضادات ولما لم يوجب فلا استحالة وكذا لا تقتضي
وجود العدم الممكن ولا وجود المعدوم الممتنع في الخارج وخص الكلام بالممتنع ليكون اشد
استحالة وانما تقتضي وجود الممتنع في الخارج لو كان يقتضي لكون الذهن موجودا فيه
اي في الخارج كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت فانه موجود فيه وقد عرفت تقريره
وتقرير الجواب عنه وعن دليل آخر لهم وهو انه يلزم ان يحصل السموات مع عظمتها في العقل عند
التعقل وفي الخيال عند التخيل لان الاستحالة هي حصول هوياتها الخارجية لا صورها العقلية
واعلم انه كما ان الوجود الحقيقي للشيء على نحوين احدهما مسمى بالخارجي والآخر بالذهني كذلك الوجود
الذهني على نوعين احدهما بحذو حذو الخارجي والثاني لا كذلك بل ذهني محض قال السيد
في حاشية المطالع العلوم قد توجد كما اذا تعلمت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن
وقد توجد فيه لا بذاتها بل بصورها كما اذا تصورت علما قبل ان تعلمه ولا شك ان وجوده في
الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده على الوجه الثاني فهو باعتبار الوجود الثاني علم له باعتبار
الوجود الاول ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي انتهى فما وقع في
بعض العبارات من ان العلم من الموجودات الخارجية مبني على ان المراد بالموجود الخارجي
ما يتناول وجود الشيء في الذهن بنفسه واذا عرفت ان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن
حتى يتحقق لها وجودان علمت ان علم كل مقولة من تلك المقولة وما يتراءى من قيام

وجود حقيقي ذهني

الصورة الذهنية بالذهن من عرضيتها واستحالة اتحادها بالجوهر فكيف يكون الشيء الواحد
جوهرا وعرضا مدفوع بان الجوهر عبارة عن الشيء ذي الماهية اذا صارت تلك الماهية موجودة
في الخارج كان وجوده الخارجي لا في موضوع ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود
الذهني فهو حال احتياجه في الذهن يصدق عليه انه لا يحتاج الى الموضوع في الوجود الخارجي
كما ستتضح لك مما نورده مثالا متفقا من الشيخ وهذا المعنى للجوهر يصلح للجنسية كما لا يخفى
وثابت له سواء وجد في الذهن او في الخارج واما العرض فهو الموجود في الموضوع ولا شك
انه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا بحسب ذاته وماهيته وعرضا بحسب وجوده في
الذهن اي مفهوم العرض ح يكون اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر
الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون
في موضوع فهو جوهر باعتبار ماهيته وعرض باعتبار وجوده في العقل فلا منافاة بينهما نعم
لا يجوز ان يكون الشيء جوهرا وعرضا بالنظر الى الوجود الواحد حتى يكون شيء واحد يحتاج
الى الموضوع في الوجود وهو بعينه غير محتاج بالقياس الى ذلك الوجود فمفهوم العرض يعرض
لجميع المقولات في الذهن واما في الخارج فلتتسع منها انما المنافاة بين مقولات العرض
ومقولة الجوهر وكذا بين مقولات العرض في صدقها بالذات على شيء واحد والسر التفرقة
بان يكون الشيء جوهرا او عرضا وان لا يكون جوهرا او كيفا مثلا ان العرض ليس ذاتيا لما تحته
فلا استحالة في كون الشيء جوهرا بذاته وعرضا باعتبار ما واما الاجناس العالية فهي
ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات بحسب انحاء الخارجي الوجودات والا لم يكن الموجود
فيه تلك الماهيات انفسها فان قلت المنقسم الى الجوهر والعرض هو الموجود في الخارج
فكيف يكون الموجود الذهني منقسما اليهما قلت اختلف العلماء في ان المنقسم اليهما ماذا
فذهب القدماء الى ان المنقسم هو الموجود في نفس الامر مطلقا وعلى ما ذكر ولا اشكال
وذهب المتأخرون الى ان المنقسم هو الموجود في الخارج لا بالفعل بل ما يمكن وجوده في الخارج

تحقيق ان المنقسم هو الموجود مطلقا

بلغ

في الخارج فلا اشكال ايضا فيما امكن وجوده في الخارج واما الذي لا يمكن وجوده في الخارج
كصورة اجتماع النقيضين فلعلهم لم يجعلوه جوهرا ولا عرضا فان قلت على تقدير كون
الصورة الذهنية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا او عرضا لصدق تعريف الكيف عليها وهو عدم
اقتضائها القسمة واللاقسمة قلنا لا نسلم لزوم ذلك لان الكيف جنس عالي كالجوهر على ما هو المشهور والكيف
انما يكون جنسا اذا فسرناه بانه ماهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الخارج كانت
في موضوع غير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذه الملاحظة يكون مغايرا للجوهر مباينا
له وهكذا حال سائر المقولات وان فسرناه بانه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه
وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين وذكر بعض المحققين ان العلم عندهم
كيف من مسامحاتهم واختار بعض الكبراء ان كل ما حصل في الذهن جوهرا او عرضا يصير كيفا و
انقلبت ماهيته وان اختلاف نحوي الوجود يختلف الماهية فالحيوان مثلا جوهر باعتبار وجوده
في الخارج واذا حصل في الذهن صار كيفا وكذا الحال في الذهن اذا حصل في الخارج صار جوهرا
وقال ان فعلية الذات متاخرة عن الوجود بحسب نفس الامر وان كانت مستقلة عليه بحسب فرض العقل اذ العقل
يلاحظ الماهية مجردة عن جميع العوارض ثم يصفها بها وذكر الشيخ في الهيات الشفاء هذه العبارة
واما العلم ففيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم المكتسب حاصل من صور الموجودات مجردة عن
موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا
فان الجواهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة والماهية محفوظة سواء نسبت
الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود
في الاعيان لا في موضوع وهذه موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث
هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فا

وجوده في الاعيان ليس في موضوع انتهى عبارته وقد ذكر بعد هذه العبارة مثالا للتوضيح المط
وهو ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا لجسم
جديد فلم يجب ان يكون انه مختلف بالحقيقة في الكف والحديد بل في كل منهما بصفة
وحقه وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف كان بهذه الصفة
واذا كان عند الحديد ايضا كان بهذه الصفة فكذا حال الماهيات في العقل انتهى هذا ما وعدناك
من المثال ثم اعلم انهم قد اختلفوا في ان الوجود والتحقق والثبوت الفاظ مترادفة
بينها عموم وخصوص او وجه فذهب ارباب التحقيق الى الاول اعني الترادف واما الشيئية والوجود
فالمتبادر من كلامه صاحب التجريد التردد في ترادفهما حيث اورد عبارة تنعم الترادف
والتساوي واليه يشير كلام المواقف وكلام المص في شرح المقاصد والظ من كلامه جميعا التصريح
بالترادف في الكل حيث قال اثر المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت وكذا
ليس مقولتان العدم والنفي لا كما زعم المعتزلة ان المعدوم وما عدا الحويين احدهما المحقق
في الخارج حتى ان بعضهم حكم بانها موصوفة بصفات معدومة واثبت للمعدوم مثلا تركيبا
فزيد معدوم ركوبا معدوما ولبسه سلاحا معدوما الى غير ذلك وحكموا على هذا القسم بانه ثابت في
ونحو آخر ليس له تقرر ولا تحقق اصلا كالممتنع والمركبات الخيالية بل المركبات التي لها تركيب في
التركيب الخارجي من التماس والتلاقي كما هو المسطور في شرح المواقف وشرح الطوالع وخصوا هذا
هذا النحو من المعدوم باسم النفي ورد المص عليهم بان ما يعقل من الوجود هو بعينه ما يعقل
من الثبوت وكذا ما يعقل من العدم هو بعينه ما يعقل من الثبوت وكذا ما يعقل من العدم هو بعينه
ما يعقل من النفي فجعل احدهما خاصا والآخر عاما خروج عن مقتضى العقل واذا كان كذلك فالمعدوم
ليس بشيء ولا ثابت وكذلك لا واسطة بينهما اي بين العدم وبين الوجود لانه ليس واسطة بين الثابت
والنفي ضرورة واتفاقا وقد عرفت انها مترادفان للموجود والمعدوم هل هو شيء وثابت ام لا
وفي انه هل بين المعدوم والموجود واسطة ام لا فالمذاهب اربعة بحسب الاحتمالات الاربعة احدها

ترادف لفظ ثبت وتحقق ووجود

ولا يكون بينهما واسطة اليض
والتفصيل انهم اختلفوا في
ان المعدوم م

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

احدها ثبوت المعدوم واثبات الواسطة وثانيها نفي ثبوت المعدوم مع القول بالواسطة وثالثها عكسه
ورابعها نفي الامرين جميعا وهو الحق ولما ذكر هذا الاخير المختار اولا ذكر المذاهب الباقية بقوله
ومنهم من اثبتهما جمعا وتفريقا اي بعض المخالفين اثبت ثبوت المعدوم والواسطة من حيث
الجمع اي جمعوهما في القول باثباتهما وبعضهم اثبتهما من حيث التفريق اي فرقوهما في القول
فبعضهم قال بهذا ولم يقل بذلك وبعضهم قال بذاك ولم يقل بهذا والحاصل ان المخالفين
للمختار افترقوا فذهب بعضهم الى اثبات الواسطة وثبوت المعدوم جميعا وبعضهم ذهب الى
التفريق فمنهم من ذهب الى القول بالواسطة فقط كابي هاشم فانه اول من قال بالواسطة وابا عم
من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي وبعض الماتريدية ومنهم من ذهب الى القول بثبوت
المعدوم فقط والفرقة الاولى من المخالفين المثبتين للامرين يقسمون المعلوم هكذا المعلوم ان كان
له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن
له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم
ثابتا واثبتوا بين المعدوم والموجود واسطة وهو الحال فظاهر العبارة يشعر بان الثابت قسم من
المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان الثابت يشمل الموجود والمعدوم والحال
ايضا لشموله المعدوم والمعدوم يشمل المنفي ايضا بخلاف الثابت واما تقسيم المعلوم على المذهب
الثاني وهو مذهب القائلين بالواسطة فقط فبان يقال المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم
وان كان له ثبوت فيه فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو
الحال فهي واسطة بين الموجود والمعدوم وهي عبارة عن صفة الموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل
العالمية والقادرية والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها
وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة
العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة كذا في شرح المقاصد واما تقسيم المعلوم على
المذهب الثالث وهو القول بثبوت المعدوم فقط فبان يقال المعلوم ان كان لم يتقرر في نفسه فمنفي

وكلا فمنفي واثبات اعم من ان يكون ثبوته في الاعيان او لا والاول الموجود والثاني المعدوم وهذا ابيان
المذاهب واعلم ان الانحصار بين النفي والاثبات والوجود والعدم بديهي لا شك ولا ريبة
فيه الا ان هؤلاء المثبتين للواسطة لما فسروا الموجود والمعدوم بغير ما فسره الجمهور وقعوا
فيما وقعوا فالنزاع راجع الى اللفظ دون المعنى ولعل رجوع امام الحرمين الى نفي الواسطة لاطلاعه
على ان النزاع لفظي فلا فائدة في هذا القول الجديد الغير المشهور فيما بين الجمهور مع ايهام خلاف الحق
فاندفع اعتراض بعض الفضلاء بانه لما كان النزاع لفظيا بين المثبتين والنافين على ما هو التحقيق
فلا وجه للرجوع عن ذلك الا ان يقال من رجع لم يتفطن بكون النزاع لفظيا بل الحاكم بذلك غيره وانتهى كلامه
قيل النعم قوله صفة لموجود في تعريف الحال لا فائدة فيه لخروج صفات المعدوم بقوله لا موجودة ولا
معدومة والجواب ان ذكر الصفة لموجود ليس للاخراج بل لتحقيق ماهية الحال فان الصفة لموجود جنس
له ولو لم يذكر لم يفد ذلك ومن هنا ظهر ضعف ما في شرح المقاصد وغيره من القول بانه احتراز بقولهم
صفة لموجود عن صفات ما تكون معدومة ولا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل
السواد والبياض وبقولهم لا معدومة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم لا معدومة
عن الصفات السلبية اقول في الكلام نظر بوجوه الاول ان التعريف لكل من التقسيم هو ان الحال
معلوم له تحقق بتبعية الغير وهو يصدق على الاعراض لان تحقق العرض تابع لتحقق موضوعه بل على
جميع الممكنات لان تحقق المعلول تابع لتحقق علته وان توقف الوجود وهو معلوم ان لا يكون تحققها
للغير لا يصدق الا على الواجب تعالى والجواب انه لو سلم ما ذكر ان المراد بالتحقق بتبعية الغير ان يكون هناك
تحقق واحد قائم بالشيء بالذات وبالحال بالتبع كحركة جالس السفينة وكالتحيز الحاصل للعرض بواسطة الجسم
وليس الشان في الاعراض بالنسبة الى الموضوع والمعلول بالنسبة الى العلة كذلك بل تحققان وفيه نظر لان
الصفة الواحدة اعتبارية كانت او موجودة خارجية يمتنع قيامها بالشيئين فكيف يقوم تحقق واحد
بالحال وبما قام به الحال وجوابه انهم لا يدعون استحالة قيام الصفة الشخصية مطلقا بالشيئين بل يدعون استحالة
العرض الشخصي ولو ادعوا استحالة قيامها مطلقا بالشيئين بناء على جريان الدليل فيها ايضا كما حقق

٢٧

كما حقق وانما يسلم في القيام بالذات لا في مطلق القيام ولو كان بالتبع الثاني التقسيم المذكور على المذهب
الثاني مختل لان اول كلام المص يشعر بان صفات المعدوم داخلة في المعدوم حيث ذكر المعلوم
ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وايضا قد نقلنا عن شرح المقاصد بان صفات المعدوم
معدومة وآخره يشعر بخلافه حيث ذكر وهي ولا لة اي الذات لا تكون الا موجودة او معدومة
بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة
ولو فسرت الذات بما يستقل بالمفهومية ويمكن ان يخبر عنه ويقال ان صفات المعدوم مستقلة
بالمفهومية ومخبر عنها انتفى ذلك والاولى ان لا يعتبر في المعدوم ان يكون ذاتا لها العدم
وما قيل من ان صفات المعدوم يعني صفات الاحوال احوال لغيره نظر ظاهر وايضا ان اجزاء الحقيقة
عندهم ليست بموجودة ولا معدومة فيكون احوالا كما صرح به وليست بصفات بالمعنى المذكور اولا
ولو سلم فيلزم تقوم الجوهر بالعرض كما لا يخفى الثالث انه يرد على التقسيم المركب من الموجود والحال
فانه ليس بموجود ولا معدوم ولا حال والجواب ان المركب من الموجود والمعدوم او الحال والمعدوم
معدوم لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فيصدق على المجموع مفهوم المعدوم ويمكن ان يلتزم بان المركب
من الموجود والمعدوم لا حال حال اذ تحقق المركب في هذه الصورة ليس الا بتبعية الغير الذي هو جزء له
ويسمى الواسطة حالا ويجعل الوجود منه من الحال اذ لو جعل الوجود للقائم به وجود احتاج الى وجود
للموجود عند المتكلمين الى هذا او ذلك الوجود الآخر ايضا موجود بالوجود فتسلسل ولو عدم الوجود
اتصف الوجود بالنقيض الذي هو العدم ولا معنى للعدم الا هذا والتحقيق ان لا اتصاف بالعدم
بل الواقع هو سلب الاتصاف بالثبوت وكذا الايجاد ليس بموجود والا لما احتيج او لا احتاج الى ايجاد آخر
وهكذا الكلام في ايجاد الايجاد وهلم جرا افتهم ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه
بعد الصدور اي صدور المحلول عنه لم يوجد له صفة كما لم يكن قبل الصدور صفة وكما لم يكن قبل
الصدور موجدا كذلك بعده وجوابه انا لا نم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة اتصاف الاعيان بالامور
كون الوصف الذي اخذ منه محمولا صح حصوله في الخارج كما في المعدوم فانه لا يلزم من كون زيد اعمى بل قيل

صفة الوجود ولا العدم الا ذات لها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لا يصح القول بان مبدأ المحمول ثابت للموضوع وان كان يصح القول بان الموضوع فان الايجاب
وهو ثبوت امر لامر انما يقتضي الثاني دون الاول فان قلت لو لم يصدق ان مبدأ المحمول ثابت
للموضوع لصدق انه ليس بثابت له ولما صدق انه ليس له بثابت لما انتفى الايجاب مثلا
اذا قلنا زيد كاتب كان لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد لصدق انها مسلوبة عن زيد واذا
انتفت الكتابة عنه لم يكن هو كاتبا قلت صدق السالبة يجوز ان يكون لانتفاء الموضوع
قح وان لم يصدق قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا فان
انتفاء الثبوت عن زيد انتفاؤه يوجب عدم صدق قولنا زيد ثابت بان لا يصدق الثبوت
عليه اشتقاقا ولا يلزم من انتفاء نفس الثبوت ذلك فيجوز ان يصدق قولنا زيد ثابتا ان لا يصدق
الثبوت ثابت لزيد لا انتفائه الا ترى ان ثبوت العمى لزيد في الخارج صحيح صادق مع عدم صدق
قولنا العمى ثابت لزيد في الخارج ورد دليل كون الوجود واسطة بان وجوده اي وجود الوجود
عينه بمعنى ان ما لحال الشيء عند قيام الوجود به يترتب على نفس الوجود ويلزم منه كون الوجود
واجبا لذاته لكون مناط الواجبية عينية الوجود وذلك لان وجود الوجود اذا كان عينا
بالمعنى المذكور لا جرم يكون الوجود باعتبار ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مصداقا للحكم عليه
بكونه موجودا فلو كان هذا الوجود جائز العدم وفرض عدمه يلزم ان يكون ذاته التي كانت مصداقا
للحكم بكونها موجودة متصفة بالعدم وصارت معدومة فيلزم اجتماع النقيضين وعلى تقدير
تحقق الواسطة يلزم اجتماع الوجود والعدم وهو باطل اتفاقا فاما هذا لو اختير الشق الاول من
الدليل وهو كون الوجود موجودا ولو اختير الشق الثاني وهو كون الوجود معدوما فجوابه هو قوله
ونقيضه العدم لا المعدوم وبيانه انه ان اراد انه يلزم اتصاف الوجود بنقيضه الذي هو العدم
مواطاة فالمنع ظ وان اراد انه يلزم حمله عليه اشتقاقا فلا استحالة اذ المح هو كون الشيء محمولا على
نقيضه بالمواطاة على ان عليه منعا ايض فان مفهوم اللاممكن العام والحاصل انه لو اتصف بالنقيض
ويقال الوجود معدوم فانه وان حمل المعدوم عليه الا انه ليس نقيضا له وما هو نقيض له ليس بمحمول عليه ثم ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تحقيق نقيض الوجود

انهم ترکوا الجواب عن الاتحاد فلعله بناء على ان ما ذکر فی الوجود جار فيه ايض وهو ان يقر ان ايجاب
الايجاد نفسه لايقر ان ايجاد الصفة التی هی نفس الايجاد کيف يکون نفس الايجاد المعلول
لانا نقول قد علمت فی الوجود تاويل کون وجود الوجود عينه فکذلک التاويل ههنا والا فکيف
يکون وجود الصفة التی هی الوجود غير وجود موصوف تلک الصفة فان المضاف غير المضاف اليه
والتاويل مشترک ثم ان کون العدم نقيض الوجود هو النقيض بمعنى الرفع ونقيضه العدول هو
اللاوجود قالوا ای الذاهبون الی ثبوت الممکن المعدوم فی الخارج لاثبات هذا المذهب الاعدام
متمايزة فان بعضها من المعدومات معلوم دون بعض وکذا بعض منها مقدور للبشر دون بعض
ولولا التميز لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلک الصفات على البعض الآخر ولا يعقل التميز بينها بدون
الثبوت ای بدون ان يکون لها ثبوت فی الخارج لان کل متميز له هوية يشير اليها العقل بهذا وهذاک
وذلک لا يتصور الا بتعينه وثبوته فی نفسه اذ النفی الصرف لا تعين له فی نفسه فلا اشارة اليه عقلا
وقالوا ايض دليلا على تلک الدعوى ان الامکان ثبوتی ای ثابت الفرق بين کلامه ولاسلب ان
الثانی اعنی لا امکانه صفة سلبية والاول اعنی امکانه صفة ثبوتية والموصوف بالصفات الثبوتية
ثابت واذ ليس للثبوت ظرف سوى الخارج لانکار المتکلمين للوجود الذهنی کانت الصفات ثابتة
فی الخارج فالموصوف بها کذلک فثبت موصوفه ای موصوف الامکان ايض فی الخارج اقول ليس الامکان
ثبوتيا بمعنى کونه موجودا اذ لا وجود للامکان فی الخارج اصلا ولا بمعنى ما ليس السلب داخلا فی مفهومه فان مفهومه
سلب الضرورة وهو امر سلبی الا ان يبنى قول المستدل على مذهب من يجعل الامکان موجودا وان لم يکن ذلک
المذهب حقا فی الواقع ويمکن ان يقر ايض کون الامکان ثبوتيا انه مما يثبت لموصوفه ويصير القضية التی
محمولها ذلک موجبة وان کانت هذه الموجبة سالبة المحمول ويجعل القضية التی محمولها اللاامکان بمعنى
سلب الامکان سالبة سالبة المحمول ولتشير الى هذا قوله امکانه ولا امکانه حيث اضافهما الى الموضوع
اشارة الى ان الحکم بکون الامکان ثبوتيا انما هو حالة الحکم فتأمل واذا عرفت تقرير الدليلين فنقول تقرير الجواب
عن الدليل الاول قلنا انا لا نسلم ان التميز يقتضى الثبوت ای ثبوت الموصوف به فی الخارج بل يقتضى ثبوته فی

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الخارج بل يقتضي ثبوته في العقل وكذا كون الامكان ثبوتيا وثابتا للممكن يقتضي ثبوت الموصوف
في العقل والا اي وان اقتضى التمايز والفرق المذكور ان الثبوت في الخارج انتقض ما ذكرتم بالممتنعات
فان بعضها متمايز عن بعض كاجتماع المثلين متمايز عن اجتماع النقيضين مثلا وانتقض بالمركبات الخيالية الشحام
كجبل من ياقوت وبحر من زيبق وغيرها فان بعضها متميز عن بعض مع ثبوت الامتناع والامكان لهما
فيلزم ان يكون الممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج واجراء الكلام في الفرق بين امتناعه ظ وهو خلاف
ما تقرر في مداركهم فما هو قولهم هنا فهو قولنا في جميع المعدومات واعلم ان القايلين بثبوت المعدوم
والواسطة ذكروا فروعا على هذين الاصلين فلا باس بان نذكرها فنقول فرعوا على كون المعدوم
شيئا ان الذات الثابتة في العدم من نوع غير متناهية وانه لا تاثير للموثر في تلك الذوات وانما
التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما يختلف
بالصفات ووجه التفريع الاخير ان حكمهم بمساواة الذوات حالة العدم انما يتحقق اذا كانت
تلك الذوات ثابتة فاذا حكموا بثبوتها حكموا بمساواتها وهذه الفروع مما اتفقوا عليها والفروع التي
اختلفوا فيها امور احدها اثبات صفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد ونحو ذلك فانهم
اختلفوا في ان الذوات المعدومة هل يتصف بصفة الجنس والمراد بصفة الجنس كل صفة
يتصف الذوات بها بطريق النسبة والمراد بها هنا ما يقع به الاختلاف وبما يتبع صفة
الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فذهب ابو اسحق بن العباس الى ان تلك الذوات المعدومة
عارية عن جميع الصفات حالة العدم وانها انما تحصل لها حالة الوجود ويرد عليه الثبوت فانه
ثابت عنده للمعدوم وكذا التساوي على ما مر والا لزم الانقلاب الا ان يخص بما
عداها وذهب جمهورهم الى انها حالة العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب
الشحام الى ان اتصاف في حالة العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم ان رجلا
معدوما راكب فرسا معدوما وبيده سيف معدوم الى ذلك ولا يخفى ما في المذهب الاول
من التفريط وفي الثالث من الافراط وثانيها انهم اختلفوا في ان التحيز هل هو غير الجوهرية ام

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ام غيرها فذهب الجبائى وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار
الى الغيرية وان الجوهرية علة للتحيز بشرط الوجود وذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش الى العينية ثم اختلفوا فذهب ابن عياش الى ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز
كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال العدم حاصل في الحيز وقال البصري شرط
حصوله في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز والمراد بالتحيز هو صلاحية الحصول
في الحيز وثالثها ان الكل ذهبوا الى ان المعدوم بكونه معدوما ليس له صفة الا ابا عبد الله فانه ذهب
الى اثبات صفة له بذلك ورابعها ان جمهورهم ذهبوا الى ان الذوات المعدومة لا يوصف بالجسمية وجوزه
ابو الحسين الخياط وخامسها اختلافهم في جواز وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم والقدرة
والحيوة فان جمهورهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية لم يلزم من اتصافه تعالى بالعالمية
والقادرية وغيرهما كونه تعالى موجودا قال الامام الرازي وهذه جهالة عظيمة لاستلزامها جواز ان يكون
محال الحركات والالوان امورا معدومة وانا لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة واعترض عليه بان
من قال بثبوت تلك الصفات لم يقل بوجودها في الخارج مع عدم وجود موصوفها فيه بل كما لم يقل بوجود
الموصوف لم يقل بوجود الصفة ايضا وكما قال بثبوت الصفة قال بثبوت الموصوف ايضا فلم يلزم سفسطة
اقول الحق ان مراد الامام ان بعضها من الصفات يحكم العقل بانها لا يصح اتصاف الموصوف بها الا بعد
وجوده بديهة وان العلم والقدرة سيما الحيوة منها فالحكم بثبوتها واتصاف الموصوف بها
الثابت حال العدم باطل كالحكم بوجودها وعدم وجود موصوفها وفرعوا على القول بالحال قسمة الحال
الى الحال المعللة بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية
المعللة بالقدرة والمتحركية المعللة بالحركة والسوادية المعللة بالسواد الى غير ذلك والى
الحال الغير المعللة وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية
للعرض والجوهرية للجوهر وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وان الاحوال المعللة لا يكون الا الحيوة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وما يتبعها فان غيرها لا يوجب لمحالها احوالا وفرعوا ايضا تعليل اختلاف الذوات بالاحوال
فان من مذهبهم ان الذوات المعدومة كلها متساوية في انفسها على ما مر وانما يمتاز بعضها عن
بعض بالاحوال القائمة بها وهذا يدل على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود وفرعوا ايضا
تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب عنه البنية كالحيية وما
هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل الى الافراد كالجوهرية والوجود والكون في
المكانية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الوض
بشرط الوجود كالحلول في المحل ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولك زيد موجود والعنقاء
معدوم وقد يقع كل واحد منهما رابطة كقولنا زيد يوجد كاتبا او يعدم كاتبا واطلاق لفظ الوجود
عليهما اما بالاشتراك او بالمجاز في الثاني او الثاني عين الاول الا انه زيد فيه قيد فالاول مطلق والثاني
مع القيد وهذه الاحتمالات الاخر كما لا تتوهم ان الوجود في نفسه اسم والرابطي اداة قال الشيخ في
منطق الشفاء في جواب مغالطة هي ان الشيء قد يصدق مقيدا او لا يصدق مطلقا فان قولنا
زيد معدوم في النطق صادق مع كذب قولنا زيد معدوم وكذلك اوميرس موجود شاعرا
صادق مع كذب قولنا اوميرس موجود هذا الكلام واما التمثيل باوميرس فالغلط فيه
ظاهر وذلك لان لفظ موجود ماخوذ في ذلك القول الذي محموله مؤلف على انه رابطة والرابطة
في حكم الاداة لا دلالة لها بنفسها فيجب ان لا يوخذ في حال التفريق على انها اسم حتى لا يكون الحكم
في الوجهين واحدا وان لم يوخذ الموجود رابطة بل اخذ دالا على معنى يكون كانه قيل اوميرس
هو الموجود الذي يكون في ذلك الموجود شاعرا لكذب القول بعد موت اوميرس معنى داو
مركبا وان لم يوخذ كذلك بل اخذ رابطة لكنه عند ما حمل يوخذ على انه اسم مطلق يتحقق مشتق
من موجود الامر في نفسه فهو غلط ومغالطة باشتراك اللفظ وان حمل وجعل على انه رابطة لم
يصدق ولم يكذب انتهى واوميرس اسم شاعر يوناني كان بعد زمان موسى عليه السلام وله اشعار
معتبرة متداولة فيما بين اليونانيين ونقل عنه كلمات عالية متضمنة للحكمة وهذا الجواب الذي

الذی ذکره الشیخ عن المثال الثانی یمکن اجراؤه فی الاول بان یقال قولنا زید معدوم
النظیر یحتمل قولنا زید معدوم عنه نظیره ویجری فیه جمیع الاحتمالات المذکورة
ثمه ولما کان فی ارجاعه نوع غموض خص ظهور الظلم بالثانی وفیه نظر اذ فرق بین
سلب ثبوت النظیر عن زید وبین سلب ثبوت النظیر فی نفسه کیف والاول عدم رابطی
والثانی عدم فی نفسه فلو قال السایل مقصودی من عدم النظیر هو الثانی لاندفع الجواب
لکن الظاهر هو الاول وعلی هذا فجوابه ما ذکره بعض اهل التحقیق فی شرح القسم الاول
من المتن وحاصله ان مطلق زید معدوم النظیر لیس هو المعدوم علی وجه یتناول العدم
وعدم شیء منه سواء کان نظیره او غیره ولا شک فی صدقه بقی ان السایل لم یفرق
فی المثال الثانی بین الصدق بمعنی المطابقة لنفس الامر والصدق بمعنی التحقق و
خلط وخبط لانه ان اراد بالصدق بالمعنی الاول فکما یصدق المقید بناء علی ان المطلقة
دائمة الصدق کذلک یصدق المطلق اذ کما یصدق قولنا اومیرس کان شاعرا بالاطلاق
یصدق قولنا اومیرس موجود فی نفسه بالاطلاق وان اراد المعنی الثانی فکما لم یصدق
ای لم یتحقق بعد موت اومیرس المطلق لم یتحقق المقید وذلک ظاهر اقول لا یخفی علی من
یزاول العلوم الادبیة ویمارس الفنون العربیة ان المشتق عند وجود المعنی المشتق منه
کالضارب لمباشر الضرب حقیقة اتفاقا وقبل وجوده کالضارب لمن یضرب وسیضرب
مجاز اتفاقا وبعد وجوده وانقضائه کالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا یضرب قد
اختلف علی ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانیها حقیقة مطلقا ثالثها ان کان مما یمکن بقاؤه
فمجاز والا فحقیقة اذا عرفت هذا فاعلم انه یحتمل ان المغالط بنی کلامه علی المذهب الاخیر
وهو التفصیل فحکم بان قولنا اومیرس موجود لیس بصادق لان الوجود امر یمکن بقاؤه
فبعد انقضائه وانعدامه لم یبق موجودا فیکذب هذه القضیة حقیقة بخلاف الشعر
فانکان المراد به قول الکلام المنظوم وهو لیس مما یمکن بقاؤه فیصدق قولنا زید شاعر

ويحقق وان لم يتحقق صدور الشيء عنه في الحال فان معنى الشاعر الذي هو محمول الجمل بين صدوره عنه
القول المذكور سواء كان في الماضي او في الحال وهذا متحقق بخلاف الموجود فان معناه
ذو الوجود الحالي وهو ليس بمتحقق ثم ان هذه المذاهب المذكورة ليست مما يترجح بعضها
على البعض ولهذا مال صاحب الاحكام والشيخ ابن الحاجب الى التوقف ويمكن ان يقال ان معدوم
النظير وصف للشيء بحال متعلقه وقد حقق السيد السند ان وصف الشيء بحال متعلقه
ليس وصفا لذلك الشيء بل انما يصير سببا لوصف ثابت لذلك الشيء وهو كونه بحيث كذا فعدوم
النظير يرجع الى الكون المذكور فاندفعت الشبهة **فايدة** هي ان المنطقيين ذهبوا الى
ان الارتباط بين القضايا الشرطية انما هو بين المقدم والتالي وفيهما الحكم وهما المحكوم عليه والمحكوم به في
الشرطيات ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وذهب اهل العربية الى ارجاعها الى الحملية زعما
منهم ان الجزء القضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف واختار السيد السند الرأي
الاول وقال الحق هو الاول لصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع ولو كان الجزء هو التالي
لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد واعترض عليه
المحقق الدواني بان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم ولا
يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير نظيره ذلك انك اذا
قلت زيد قايم في ظني لم يكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع بل بانتفائه في ظنك
فقط وما ذكره من استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق
ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك
مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد ماخوذا بحيث يمكن تقييده
بنفس الامر او الظن او غيرهما وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد اعني قيام زيد
في ظنك فان قيام زيد في ظنك متحقق في الواقع فيتحقق قيامه مطلقا في ضمنه وقال
بعض الفضلاء وهذا ليس بصواب والحق مع السيد وبيانه انا اذا قلنا ان كان زيد حمارا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

حمارا كان ناهقا فلا شك في صدقه وتحققه فاذا كان مرجبه قلنا زيد ناهق وقت كونه
حمارا قضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق القضية الحملية انما هو بثبوت المحمول للموضوع
مثلا فتحقق القضية المطلقة انما هو في وقت يوصف المحمول نعم صدقها لا يراد فرق
بين صدق القضية وتحققها على ما بين في موضعه فاذا قلنا زيد كاتب في الغد فلا
شك في صدق هذه القضية في اليوم بالمعنى المقابل للكذب لكن تحققها ووقوعها انما هو في
الغد نعم يتحقق ههنا قضية اخرى وهو ان زيدا كان بحيث يكتب غدا او صار المحمول مفهوما
آخر وهي الحيثية المذكورة لا مفهوم الكاتب فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان لا يتحقق
اصلا لا يتحقق تلك القضية مثلا في النظر الذي ذكره اذا لم يتحقق وقت حمارية زيد بل امتنع
تحققه لم يتحقق النسبة في القضية المذكورة فاذا قلت زيد كاتب وقت كونه ضاحكا فليس
معناه الا ان كتابة زيد يتحقق في الواقع مقارنة لضحكه لا انه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده
ومطلق زيد ناهق في نفس الامر وقت كونه حمارا هو زيد ناهق في نفس الامر ولم يصدق
ولا يفيد تقييده بوقت كونه حمارا سوى ان ناهقيته مقارن ومجامع لحماريته في الواقع
وما ذكره من ان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم فانما هو على
تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت حملية فيفيد ان ثبوت المحمول للموضوع متحقق
في الواقع مقارنا للقيد الذي اخذ فيه انتهى ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد الطرفين اي
الموضوع والمحمول هوية اي وجودا اي يتحد ما يصدقان عليه ليصح الحمل والحكم بان احدهما
هو الآخر وتغايرهما مفهوما ليفيد اذ لو اتحد المفهومان والمحمول لم يفد الحكم فان قيل ان اريد
بالاتحاد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود للموضوع بل للطرفين فيها في الخارج كقولنا
العنقاء موجود معدوم وان اريد الاعم ليشمل امثال هذه القضية لم يستقم لانه لا تغاير في
المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والوجود والهوية هو ان يكون الاتحاد على وجه يكون ما يصدق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد لكل وجود سواء كان ذلك الوجود عينيا او ذهنيا ولا تم عدم
الاتحاد فيه كان الموجودين الذهنيين اللذين وجد احدهما بالذات ووجود الاخر بالعرض
كالاربعة الموجودة في الذهن بالذات والزوجية الموجودة بالعرض موجودان بوجود واحد
هو وجود الاربعة بالذات وهو وجود الزوجية بالعرض والمعتبر مطلق الاتحاد سواء كان
الاتحاد ذاتيا كما في حمل الذاتيات او عرضيا كما في حمل العرضيات ومعنى الهو هو مقول بالتشكيك
اقول اذا فهمت ان مراد القوم من قولهم يجب ان يكون الطرفان متحدين وجودا او متحدين
ذاتا او متحدين هوية او متحدين هوية وذاتا ووجودا ما ذكرنا لم يرد عليهم ما اورده بعض
الاعاظم من انه لا يكفي في الحمل مجرد اتحاد الوجود بل لا بد مع الاتحاد في الوجود عدم الامتياز في
الخارج لان الاجزاء المقدارية متحدة مع كلها في الوجود الخارجي قبل القسمة مع انها لا تحمل عليه
ووجه الدفع ظاهر اذ مرادهم باتحاد الوجود هو ان يكون الاتحاد في الوجود على وجه يكون ما يصدق
عليه الموضوع يصدق عليه المحمول وليس كذلك حال تلك الاجزاء مع كلها وليس المراد به ما
يفهم من ظاهره ولعل وجه الاكتفاء به ان كثيرا من الاشياء اذا اتحدت وجودا يصح الحمل بينهما
فتامل وصدقه اي الحكم يكون بمطابقة ما في نفس الامر ومعناه اي معنى ما في نفس الامر هو ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم لاعتبار مطابقة النسبة الخارجية
لما في نفس الامر واما النسبة الذهنية فمطابقة لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها وان كان
تحقق وجودها في نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان لها وجود ذهني سواء
كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما في
الصوادق فاذا كان تحققه بمحض الاعتبار والاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي
مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا كان تحققه لا بمجرد الاختراع والتعمل بل كان منتزعا
عن امر من شانه ان ينتزع عنه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه فهو من حيث انه موجود
في الذهن مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فافهم

فان المنظور في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الذهن او في
الخارج فالنسب الذهنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها ولو كانت
موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها بخلاف الكواذب اذ ليس لها وجود في نفسها بلا تعمل و
اختراع لا في الخارج ولا في الذهن نعم النسب الكواذب وان كانت موجودة في الاذهان العالية المتعالية
عن الكذب الا انها ليست فيها من حيث الحفظ ويجوز ان لا يكون منه عنه لما تحفظ بل وقد لا يكون
الحافظ مدركا كالخيال فتلك المبادي مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ
فقط لبراءتها عن الشرور فعلها ليس من الامر حيث تصورها لا التصديق بها وقيل
نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وعن علم الواجب والله اعلم بالصواب

فصل

في الماهية لفظ الماهية ماخوذ مما هو بالحقائق بالحاق ياء النسبة وحذف الواو والحاق التاء ماهية الشيء
ما به يجاب عن السوال بما هو وقيل هذا اطلاق آخر غير الاطلاق الذي سياتي وهو ما به الشيء ذلك الشيء فان الاول
شامل للماهية الجنسية بخلاف الثاني والثاني شامل للماهية الشخصية بخلاف الاول وعلى هذا القول لا اشكال
في شمول التعريف للجنس لانه من افراده وقد تؤخذ الماهية بشرط شيء من مقارنة اللواحق وتسمى
الماهية الماخوذة بشرط شيء المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها اي وجود بعض ما يصدق عليه
مفهوم قولنا ماهية مخلوطة وقد تؤخذ الماهية بشرط لا شيء معها وتسمى هذه الماهية المجردة والماهية بشرط لا
ولا توجد هذه الماهية في الاذهان فضلا عن الاعيان وانما حكمنا بانها لا توجد في الاذهان اذ الموجود
في الذهن محفوف بعوارض ذهنية هذا وقال المحقق الطوسي صاحب التجريد ولا يوجد الا في الاذهان
ونقل في تصحيحه انه يجوز ان يوجد في العقل شيء ثم يعتبره العقل مجردا عن جميع عوارضه حتى الذهنية وحتى تلك
الملاحظة فهذا الشيء وان كان في العقل محفوفا الا انه بحسب هذا الاعتبار مجرد ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد
باعتبار بل باعتبار فرض الذهن الذي هو عينه فبهذا الاعتبار يقال ان الماهية بشرط لا لم توجد في الخارج
ووجدت في الذهن او لا توجد الا في الاذهان وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة فان الماخوذة
لا بشرط شيء بالنسبة الى المخلوطة بمنزلة المطلق بالنسبة الى المقيد ولا تظنن ان هذه الماهية اي الماخوذة

لا بشرط شيء قد قيدت بالاخذ المذكور بل هذا بيان لاطلاقه لا تقييد له باطلاق فيوجد الماهية لا بشرط شيء في الخارج
لكونها نفسها في الخارج اي نفس المخلوطة التي لا شك في وجودها في الخارج لا جزءا منها من المخلوطة بان
يكون نسبتها الى المخلوطة في الخارج نسبة الصورة الى الجسم لعدم التمايز في الخارج وانما ذلك في العقل
ثم اذا اعتبرت الماهية معروضة للكلية فهي الكلي الطبيعي هذا اشارة الى دفع اشكال وتقريره ان المأخوذ لا
بشرط شيء يمتنع ان يكون موجودا في الخارج لانه كلي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود في الخارج
يستلزم التشخص وهو مناف للكلية وتقرير الجواب منع ان مجرد المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار
كونه معروضا للكلية والمأخوذ بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض اولا يعتبر فلا يمتنع وجوده ثم
يرد على هذا الجواب انه ينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان الكلية العارضة تنافي الوجود
الخارجي وقد اشتهر وتحقق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج فاشار الى دفعه بقوله وانما يوجد
منه المعروض مجردا عن العارض وهي الافراد فمعناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء
موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي
الطبيعي هو مخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج الا كالمجموع المركب من
المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي هذا ما ذكره المص وغيره من محققيه وحذاقه ويتوهم ان الموجود في
الخارج هو الفرد فقط وهو ليس بصحيح وتحقيق المقام ان الماهية لا بشرط شيء موجود بوجود الافراد فالانسان
والناطق وكذا الجسم والجسم النامي والحيوان والحساس موجود في الخارج بوجود الافراد فالموجودات متعددة والوجود
واحد وليس بين تلك الموجودات تمايز وتغاير في الخارج كيف يتصور التمايز مع وحدة الوجود وليس الكلي واحدا
بالعدد حتى يلزم اجتماع المتقابلات في امر واحد بل بمعنى معقول في النفس لو وجد في الخارج في اي شخص من
اي شخص من الاشخاص الخارجية متشخصا بتشخصه لكان مطابقا له ولكان عين ذلك الشخص فان قلت
اذا وجد في الخارج من افراد الكلي فكل فرد من تلك الافراد كزيد وعمرو وبكر مثلا موجود وله وجود فالموجودات
متكثرة فان كان موجودا واحدا يلزم عدم وجود الكلي الطبيعي اذ لا شك في وجود موجود واحد وهو الفرد
فلا يكون غيره وهو الكلي الطبيعي موجودا وان كان له موجودات متعددة يلزم عدم جواز الحمل اي حمل بعضها

تحقيق كلي طبيعي

بلغ

بوجود

بعضها على بعض وهو باطل قلت قد نبهناك على ما يتكفل لحله وهو ان هناك موجودات
واحد وهو العمدة والمدار للحمل على ما هو المشهور فان قلت على مذهب المتالهين
القائلين بوجود واحد وهو العمدة وموجودات متكثرة يلزم صحة الحمل بين الواجب و
الممكن بالحمل المتعارف قلت ان قيدنا في صحة الحمل وحدة الوجود مع عدم التمايز في الخارج
على ما قيل فالامر ظاهر وان لم نقيد فيجب الرجوع الى ما ذكرنا من ان ما يصدق عليه عنوان الموضوع يصدق
عليه مفهوم المحمول وههنا ليس كذا نعم هذا فلا يصح الحمل وتدقيق الماهية بشرط لا شيء بمعنى ان تزيد عليها
كل ما يقارنها بان يتصور معناها فشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه توضيحه
انه ليس معنى اخذها ههنا بشرط لا شيء انها تكون مجردة عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل
معناها ان يؤخذ من حيث انها قد انضم اليها امر خارج عنها وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار
يكون كل منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال
هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا جزء وما ذكر لا يتركب منه وغير محمول عليه
والكل يصير هو محمولا بدون هذا الاعتبار اي اعتبار انه جزء فالجزء من حيث انه جزء غير محمول عليها
او خارجيا ولما فرغ عن بيان اعتبارات الماهية شرع في بيان كيفية اقسامها فقال
ثم لا خفاء في وجود الماهية المركبة انما الخفاء في وجود البسيطة لكن يلزم من
وجود المركبة وجود البسيطة اذ المركب انما يلتئم من اجزاء كثيرة وكل كثرة ففيها وحدة على
ما اشتهر واليه اشار بقوله ولا بد من انتهائها الى البسيطة واحتياج بعض الاجزاء الى بعض الاخر
في المركب الحقيقي بان يكون حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار ضروري
اي واجب الحقيقة في تحقق ذلك المركب او بديهي لا يحتاج الى دليل وبرهان وما ذكر في بيانه
فهو نوع تنبيه لا يليق ان يناقش فيه بخلاف المركب الاعتباري بان يكون مجموع امور اعتبرها
العقل واحدا ولم يكن كذلك فانه لا يلزم ان يكون بين اجزائها احتياج ومن خالف في مجعولية
الماهية كبعض المشائين ورؤساء المعتزلة فان هؤلاء خالفوا المحققين من المتكلمين

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تحقيق الجعل

والحكماء اراد انها اي المجعولية من لوازم الوجود كتناهي الجسم من لوازم وجوده الخارجي لا من لوازم الماهية كزوجية الاربعة فانها من لوازم ماهيتها والا اي وان لم يرد ذلك فاحتياج الممكن الى العلة ضروري فلا وجه لنفيه فمعناه ما ذكر وتفصيل المقام بحيث ينكشف لك النقض والابرام انه اشكل عليهم تعيين محل النزاع لما ظنوا انه ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى نفس الماهية الممكنة وحكموا بان اثر الفاعل هو صيرورة الماهية موجودة وفهموا ان هذا مما اتفق عليه الانام فذكروا في الخلاف وبيان مراد كل من القائلين بالجعل والنافين له وجوها والاقرب عند المص ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا بسيطة او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي ومن قال بعدم مجعولية الماهية المخلوطة ومرجعها اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية من حيث هي بل عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط او ان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية ثم قالوا بانه لم يتحقق نزاع في المعنى فاعترفوا بذلك بينهم اخرا والتحقيق ان المتكلمين والاشراقيين ومحققي المشائين ذهبوا الى ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية بطريق الابداع اي جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء لا بان يجعل الفاعل الماهية ماهية ولا بان يجعلها موجودة فانه جعل اختراعي متعلق بوصف الشيء فالحاصل ان الاختلاف في ان اثر الفاعل هل هو نفس الماهية والوجود امر ينتزع العقل منها بتلك النسبة اي نسبة الماهية الى الجاعل ام اثر الفاعل امر غيرها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

غيرها فهذا هو محل النزاع بين العقلاء وذهب الى كل احتمال جمع كثير من العلماء الراسخين وجم غفير من الفضلاء
الماهرين ولعل التحقيق عند محل النزاع على وجه يصير النزاع عايدا الى اللفظ تخطية لجمهم ثم اعلم ان ثبوت الذات
لنفسها وكذا ثبوت ذاتياتها لها واجب لعدم قدرة العقل على سلب الذات عن نفسها وعن ذاتياتها فلا يكون
هذا الحكم محتاجا الى جعل جاعل اصلا بل هو امر واجب التحقق في نفس الامر وما قيل من ان جواز سلب الذات
عن نفسها حالة العدم يدل على تخلل الجعل بين الشيء ونفسه باطل اذ توقف الحكم الايجابي مطلقا على تقرر
الموضوع بالذات حتى يستلزم كون الحكم في الذات بالنظر اليها موقوفا عليه بالذات بل هو امر ثابت لهذا الحكم
بالعرض لمعلى لمعاونته للحكم الايجابي **فصل افراد النوع انما تتمايز بعوارض و**
بما يفيده الهذية فالنوع بمنزلة الجنس والعوارض المشخصة بمنزلة الفصل الا ان النوع لم يبق له تحصل
منتظر الا التشخص فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصل زائد حتى يقبل التحصل الشخصي دون هذا
ظهر وجه ما تسمعهم يقولون ان الجنس ماهية مبهمة والنوع محصل اقول والمصنف يستعمل ان التشخص عبارة
عن الوجود الخاص فالنوع يوجد في الخارج بلا انضمام امر اليه بخلاف الجنس فهذا الوجه اولى من الاول
لحمل قولهم عليه فبعد التلخيص ان التشخص وهو التعين هو تلك الهذية او ما يفيدها اي تلك الهذية
من العوارض المشخصة كالكم والكيف والوضع وغيرها او التشخص كون الفرد بحيث لا
يقبل الشركة او التشخص عبارة عن عدم قبوله لذلك اي للشركة والتذكير بالتاويل المشهور ثم
العدمي عطف على ان التشخص هو العدم وقيل العدم المطلق او العدم المضاف او ما يدخل في مفهومه
العدم والوجودي المقابل للعدمي بخلافه اي الوجودي والوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في
مفهومه العدم هذا او اعلم ان العبرة في كون الشيء وجوديا او عدميا انما هي بالمعنى دون اللفظ
حتى ان العمى عدمي واللاعمى وجودي وان عطف على ان السابقة الحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر من
غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري بخلافه اي ما له ثبوت بمجرد الفرض لا يشتبه اي لا يشتبه
بعد التلخيص والتحقيق ان ما هو المراد من هذه الالفاظ التعين فاعل لا يشتبه وجودي او عدمي
او حقيقي او اعتباري وتوضيح المقام ان اكثر المتكلمين قالوا ان التشخص امر اعتباري عدمي

التشخص بمعنى تخصص

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ونحا القوم قالوا بانه وجودي غير اعتباري في القضية التي وقع النزاع فيها قولنا التشخص وجودي
او عدمي اعتباري او غير اعتباري بل حقيقي ولا بد من بيان ما هو المراد من اطراف القضايا
فاشار اولا الى تلخيص مفهوم موضوع القضية بقوله ان التشخص ثم الى مفهوم محموله العدمي
وضده بقوله وان العدمي ثم الى مفهوم محموله الاعتباري وضده بقوله وان الحقيقي وذكر كلمة ان
على كل منها تنبيها على ما ذكرنا ثم اذا تحقق وتبين ما هو المراد منها يظهر الحكم بان التشخص كذا
فان التشخص على تقدير كونه عبارة عن الهذية يكون عدميا بمعنى المعدوم واعتباريا ولو كان
عبارة عن مفيد الهذية يكون وجوديا وموجودا وحقيقيا وعلى تقدير كونه عبارة عن كون
التشخص بحيث لا يقبل الشركة يكون عدميا من قبيل ما يدخل في مفهومه العدم على تقدير ان يكون
عبارة عن عدم قبول الشركة يكون عدميا صافا فالعمدة في الباب ليس الا التحقيق ان التشخص اي
شيء من هذه الامور المذكورة فاذا ثبت انه عدمي ولو ثبت انه عبارة عما يفيد الهذية ثبت
انه وجودي والحق ان التشخص عبارة عن الوجود الخاص في الحالة فتدبر ولما فرغ عن بيان
التشخص شرع في بيان ما به التشخص وانه اي التشخص يستند الى الفاعل اي فاعل التشخص
فقط كما هو عندنا مطلقا او ما يساويه فان عندنا ان القادر المختار اوجد جميع الاشياء على ما
يشاء او يستند الى الوجود الخارجي للقطع بانه اذا تحقق الشيء في الخارج لم يكن الافراد مخصوصا لا تعدد
فيه انما التعدد في العقل فيصير التشخص مستندا الى التحقق الخارجي بحكم الدوران وفيه تأمل
اذ مداره على الدوران وهو لا يفيد اليقين بان الوجود علة او يستند الى اسباب اخر غير
فاعل التشخص والوجود وهذا الشق شامل لفاعل التشخص ولغيره اما غير الفاعل فسيجيء بيانه
واما الفاعل فكنفس الماهية كالواجب تعالى فان تشخصه مستند الى ذاته اي الحقيقة اشارة الى
الواجبية مع عينية التشخص لها في الواقع انما هو بادي الرأي وقبل اقامة البرهان على عينية التشخص
فتامل او المادة المتشخصة بما يلحقها من العوارض بحسب تلاحق الاستعدادات وفيه
اشارة الى دفع ما اشتهر من ان المادة المستند اليها التشخص اما ان يكون تخصيص تلك المادة بماهية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بماهيتها يلزم ان لا يتعلق او يحتاج المادة في التخصص الى مادة اخرى او الى التشخص المعلول على
التقديرين يلزم الدور او التسلسل وتوضيح الجواب انها تتخصص بما فيها من الكميات والكيفيات
والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات الى النهاية والاعتراض عليه
بعد تسليم مقدماته بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المتعينة بتعين ما لا انفسهما بتعيناتها
الحالة بتعين المادة فتامل ولما فرغ من مباحث الوجود والماهية شرع في كيفيات يلحق
النسبة التي بينهما فقال **فصل** الوجوب والامتناع والامكان معقولات
تحصل من نسبة المفهوم اي الوضع الى امر المنسوب الى كلمة هل بانه يقع في جوابها
ذلك الامر وهو المحمول سواء كان المحمول وجودا كما في البسيطة او غيره كما في المركبة
وهذا معنى قوله الى هلية البسيطة او من نسبة المفهوم الى هلية المركبة قال في شرح المقاصد
ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا انسب المفهوم
الى وجوده في نفسه او وجوده لامر يحصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان
حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بواسطة قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود و الاربعة
يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها
الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند
حمل العدم او الربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة
لكونه اعم من الايجابي والسلبي انتهى فان قلت ما وجه تسمية الاولى بالبسيطة والثانية بالمركبة
قلت ذكروا انه اذا سئل عن ثبوت امر لامر فهنا قد اخذ الامران سوى الوجود
بخلاف ما اذا سئل عن نفس الوجود فيكون هذا بسيطا بالنسبة الى ذلك وستطلع على حقيقة
الجواب عن قريب ثم انه اذا انتسب شيء الى شيء اخر فلا بد من ان يتحقق بينهما رابطة اما الوجود
او العدم سواء كان المحمول هو الوجود او العدم او غيرهما وعلى اي تقدير يثبت لتلك النسبة واحدة
من الكيفيات الثلث في نفس الامر وفي العقل ايضا فيسمى ما في نفس الامر مواد وما في العقل

جهات وهذه قد تكون غير الاولى فيكون القضية صادقة وقد تكون غيرها فيكون كاذبة ثم ان

المادة على راي قدماء المنطقيين كيفية للنسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع

وعلى راي متاخريهم عبارة عن كيفية النسبة الايجابية في الموجبة وكيفية النسبة السلبية في

السالبة وقد قيل ان الجهة في السالبة عند القدماء ايضا كيفية عقلية عارضة لنفس السلبية

بخلاف المادة والشيخ في الشفاء اشار الى مذهب القدماء حيث قال واعلم ان حال

المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب بياننا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو و لا

التي تكون في كل نسبة الى موضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من

دوام صدق او كذب او لا دوامها يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم

ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب

ايجابه فيسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة

الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال

فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد هذه الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى

واراد الشيخ بدوام الصدق الوجوب بقرينة ذكر اللادوام وارادة الملزوم بقرينة قطعا او يقيد مفسر بحيث

فسر بالعطف التفسيري فلا يرد ان الامكان لا ينافي الدوام وكذا المراد بدوام الكذب هو الامتناع

ثم اعلم ان اتصاف الماهية بالوجود ليس من قبيل اتصافها بسائر الاعراض

بل فرق بين الاتصافين والارتباطين اعني ارتباط الماهية بالوجود وارتباطها بالبياض مثلا

قال الشيخ في التعليقات الوجود الذي لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وبهذا

التحقيق ظهر اندفاع ما قيل على القاعدة الفرعية من لزوم وجودها قبل وجودها ووجه

الاندفاع ان الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فليس هناك ثبوت شيء

لشيء فلا يجري القاعدة فيه لان القاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له والحاصل

ان الوجود الرابطي هو الذي يقتضي ثبوت المثبت له الا الثبوت في نفسه فلا يلزم من ثبوت الشيء

[margin:] ف منهيه حرره

[margin:] الفرق بين الاتصافين

[margin:] الجسم هو موجودية الجسم لكن ان البياض في الجسم الابيض

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المحمول

الشيء في نفسه ان يكون للمثبت له قبل هذا الثبوت ثبوت اقول لعل هذا مراده من قال ان
اذا كان هو الوجود في نفسه لم يحتج الى الرابطة لا ما فهموه وما توهم من قولنا زيد موجود
قضية ان يكون لها موضوع ومحمول ورابطة وثبوت لاحدهما للآخر فليس هذا الا في مجرد
التعقل والتعبير واما حاله في نفس الامر مع قطع النظر عن تعقلنا فلا يستدعي ثبوتا آخر زائدا
على ثبوت واحد بخلاف نسبة سائر الاعراض لموضوعاتها فانها في نفس الامر يستدعي ثبوتا فتامل
جدا تجده خطا تصورها اي تصور الوجوب والامكان والامتناع ضروري حاصل لمن لم يمارس الكسب والالة
لتوهم ان يتوهم انهم عرفوها فلو كانت بديهية التصور لم يعرفوها اشار الى دفعه بقوله والتعريف
بمثل ضرورة الوجود في تعريف الوجوب او ضرورة اقتضاء الوجود او استحالة العدم وضرورة العدم
في تعريف الامتناع او ضرورة اقتضاء العدم او استحالة الوجود ولا ضرورتهما في تعريف الامكان
اجواز الوجود والعدم او عدم اقتضائهما لفظي وليس هذا القسم لتحصيل صورة غير حاصلة
كما مر تحقيقه ولو صحح كلامه بان كان يريد ان تعريف الوجوب مثلا بمثل ضرورة الوجود
دوري لانه يعرف ضرورة الوجود بما لا يمكن انفكاكه او بما وجب وجوده وعلى الثاني
الدور ظ وعلى الاول يلزم ايضا اذ عدم امكان الانفكاك مفسر بوجوب عدم الانفكاك وكذا
ضرورة العدم يعرف بانه لا يمكن انفكاكه او يجب عدمه وما يجب عدمه يعرف بانه ممتنع وجوده
فيلزم الدور وكذا يعرف لا ضرورتهما بعدم وجوب الوجود والعدم والوجوب مفسر بالضرورة
فاذا فسرت الضرورة به يلزم الدور ايضا ندفع الايراد بان الغرض منها ليس تحصيل
الصورة الغير الحاصلة بل تصورها ضروري والتعريف لفظي لكان له وجه واما ما قال في شرح
المقاصد من قوله ولهذا لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه
والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دوريا ظاهرا انتهى ففيه نظر
ظاهر لان الامكان الماخوذ في تعريف اخويه هو الامكان العام والامكان الذي عرف بهما هو الامكان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الخاص فلا دور وينقسم كل من الاولين اى الوجوب والامتناع الى الذاتى والغيرى ضرورة
وجود ذاتى ولا وجوده فى نفسه او ضرورة وجود شئ آخر او لا وجوده لو كانت بالنظر
الى ذاته كوجوده تعالى وكعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية وعدم الفردية للاربعة فذاتى
والا فغيرى كوجوب الممكن عند وجود علته وامتناعه عند عدمها واليه اشار بقوله والموصوف
بالذاتى وجوبا او امتناعا واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى لما كان مفهوم واجب الوجود
كليا عقبه بانحصار هذا المفهوم فى فرد واحد وهو المسمى بلفظ الله او لشئ آخر عطف على قوله
لذاته كزوجية الاربعة فانها واجبة لذات الاربعة وممتنع الوجود عطف على واجب الوجود
لذاته كشريك البارى تعالى او لشئ آخر كفردية الاربعة واما الامكان فلا يجوز ان يكون حاصلا
من الغير فان ذلك انما يكون حاصلا من الغير بحيث يستوى فيه نسبة ذاته الى الطرفين ← لو جعله الغير
ولا شئ يجعله كذلك بل اما يجعله ممتنعا او واجبا نعم يمكن ان يكون الشئ ممكنا بالنظر
الى الغير كما يظهر فيما اذا كان الملزوم ممكنا واللازم محالا فان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعنى ذات الملزوم ولا امكانه بالقياس الى
ذاته وليس هنا ما يجعل ذات اللازم بالقياس اليها جائز الوجود والعدم فتامل وقس عليه
نظايره فى شرح المقاصد فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاته اى واجب الثبوت
للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاتها بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحـ
بهذا يسقط ما ذكر فى المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها هنا غير
التى هى جهات القضايا وموادها والا كانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان
اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالى ممنوع فان معناه
انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وقد اجيب بان
غرض صاحب المواقف ان هذه الالفاظ الثلثة صارت حقيقة عرفية فى اصطلاحهم فيما
يكون المحمول فيه هو الوجود فى نفسه ومعنى قوله والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تحقيق الامكان

لأن الهاء لو لم يكن الواجب في عرفهم ما يختص بالوجود في نفسه لكانت لوازم الماهيات واجبة
لذاتها اي لذات الماهيات اي يصح اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة عرفية بلا قرينة
والتالي باطل نعم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير
الدليل مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني و
الخارجي هذا الحاصل ما افاده بعض المحققين في حواشي التجريد بل ثم ان الامكان المذكور هو المنافي
للوجوب والامتناع جميعا وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب
ويعم الامتناع والامكان الخاص فيصدق على الممتنع لذاته انه ممكن العدم وقد يوخذ بمعنى
سلب ضرورة العدم واليه اشار بقوله او العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص
الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى
بالامكان العامي فان العامة يفهمون من نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن
امكان العدم نفي امتناع العدم وتسمى بالامكان العام لعمومه من الخاص ومن ضرورة الطرف الاخر
والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكانت المادة التي لا يكون لها احد
من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان
هذا امكانا خاصا ويسمى خاصيا ايضا لخصوصه بالنظر الى الاول وقد يوخذ الامكان بالنظر
الى الاستقبال في شرح المقاصد بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك
لان الامكان في مقابلة الضرورة فكلما كان اخلى من الضرورة كان اولى باسم الممكن وذلك في المستقبل
اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما حال الشيء
من الوجود والعدم انتهى قال بعض الفضلاء لا يتعين ان يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا
فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على
حضوره ولانه لا تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف هناك بايجاب الذات لان
الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

على عدم التعين لاحد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث
مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بعدمها فان انتهت سلسلة العلل اليها في الاستقبال
تعين وجودها والا تعين عدمها وفيه نظر لان الحال ليس ظرفا للوجود والعدم بل هو
ظرف للامكان واما طرفيهما نفي الاستقبال لان المراد بالوجود والعدم هو الوجود والعدم
الاستقباليان ومع ان يجتمع مع الحال الوجود في المستقبل او العدم كذلك فليس ظرفا للوجوب
الوجود او العدم في المستقبل ايض لانه لو كان ظرفا لوجوبهما لكان ظرفا لهما ايضا لان وقوع
الواجب لا ينفك عن وجوبه هف واذ لم يكن الحال ظرفا للواحد من الوجوبين كان ظرفا
لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي الذي ادعوا انه لا ضرورة فيه اصلا ويسمى هذا الامكان
الاستقبالي وقد يوخذ الامكان بمعنى تهيؤ المادة لحصول شيء باعتبار تحقق الشرائط
شيئا فشيئا فيتفاوت بسبب تحققها شدة وضعفا ويسمى هذا الامكان الاستعدادي
ويسمى بالامكان الوقوعي ايضا يعني اذا تحقق بعض الاسباب والشرائط بحيث ينتهي
الى احد الوجوب الحاصل عند تمام العلة التامة تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور
والعراض تهيؤا استعداديا في الشدة والضعف بحسب القرب والبعد من افق الحصول
كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الاستعداد غير
لازم للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب ويعدم بعد الوجود
بحصول الشيء بالفعل وهذا الامكان المسمى بالاستعدادي مراد من قال وهم الفلاسفة
كل حادث يفتقر الى مادة تكون محلا لامكانه اذ الامكان لا بد له من محل وهو ظرف الحادث
قبل وجوده لا يصلح للمحلية له فلا جرم يكون محله شيئا وهو المادة ومنها يكون بها
تعاقب الحوادث وسبب حصول الاستعداد للمادة وبيان كيفية انه يحصل للنفوس
الفلكية بواسطة تصور كمالات العقول حالة نفسانية ثم بواسطتها يحصل لاجرامها
حركة وضعية كالصوفي يتصور كمالا للواجب تعالى فيحصل لنفسه حالة ثم لبدنه فالافلاك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مادة

فالافلاك مرقاصون دايما لتصورها الكمالات دايما ثم بسبب هذه الحركة يحصل للهيولى
حركة استعدادية هذا مجمل ما قالوا واعلم ان المراد بالمادة في قولهم هذا اعم من الموضوع
والهيولى والبدن لان الحادث اما ان يكون صورة او عرضا او نفسا واعترض بعض على
ما ذكروا بقوله وانما يتم قولهم ان لو سلم ان كل حادث بهذا المعنى المذكور آنفا ممكن وهو م
لا ثابت هو الامكان الذاتي المفسر بسلب الضرورتين وهو امر اعتباري لا يستدعي محلا
موجودا في الخارج وقالوا في بيان ثبوته لكل حادث ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون
ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث فلا بد من شرط حادث وحادث
يتوقف على حدوث شرط آخر حادث وهكذا والتوقف لا بد ان يكون بالتعاقب بان
يكون كل حادث سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات اذ لو اجتمعت الحوادث
باجمعها في الحدوث لاحتاجت الى شرط آخر حادث وهو خلاف المفروض ويحصل بحسبها
للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية في القرب و
البعد المفتقرة الى محل ثم اقول ان الفلاسفة استدلوا تارة بالامكان الاستعدادي على
مطلوبهم وتارة بالامكان وجوده سابق على وجوده والا لكان وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا
لذاته فيلزم الانقلاب اي الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هف لاستلزامه
تخلف الذات عن نفسها ثم قال وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته نحو ثبوت
العدميات والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لكان الممكن متصفا به قبل وجوده
في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث
به هف فثبت ان للامكان نحوا من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده
من اثبات المادة واعلم ان هنا اشكالا وهو ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهياتها
قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيجب ان يكون امكاناتها بمحل آخر غيرها فكانت مادية
ودفعه ان حامل الامكان في المبدع هو ماهيته الموجودة باعتبار بعض الملاحظات العقلية

بلغ

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

التي يحلل العقل فيها الماهية والوجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الحادث فان حامل
الامكان قبل وجوده شيء آخر غير ماهيته والحاصل ان ماهية الحادث قبل وجوده ليس لها
ثبوت فلا تصلح لكونها حاملة للامكان بخلاف ماهية المبدعات فانها دائما تتصف
بالوجود فامكانها يجتمع مع فعليتها دائما ثم احتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد
طرفيه على الآخر بلا مرجح ضروري ولما كان ههنا شبهة هي ان اكثر العقلاء قالوا بالترجح
بدون مرجح فالمتكلمون ذهبوا الى ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات
بدون مرجح والحكماء الى جهات معينة بدون امر مرجح فعلم انهم جوزوا رجحان
احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة والعقلاء لا يقدمون على انكار الحكم
البديهي اشار الى دفعه بقوله وهذا اي ترجح احد طرفيه بلا مرجح غير ترجيح المختار
لاحد المتساويين على الآخر بلا مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين
والجائع ياكل احد الرغيفين ويرجح احدهما على الآخر بلا مرجح فلا يلزم من القول
بجواز الترجيح بدون المرجح القول بجواز الترجح بلا مرجح وتوضيح الدفع انه لم يقل احد
من العقلاء بالترجح بدون مرجح ولو سلم انه يلزمهم ذلك فهم لا يقولون به بل يحتالون
في الجواب لدفعه فعلم ان بطلانه مركوز في عقولهم والا لما احتالوا في دفعه فتامل فان قيل
التاثير في الممكن اما حال الوجود فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال واما حال العدم فيلزم جمع بين النقيضين
وهما الوجود والعدم قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر واما تحصيل الحاصل بذلك
التحصيل فليس بممتنع بل هو الواقع كذلك فحاصل الجواب انا نختار الشق الاول ونستفسر
فان اراد المعترض تحصيل الحاصل بذلك التحصيل فنحن نمنع بطلان اللازم وان اراد انه
يلزم تحصيل الحاصل بتحصيل آخر فنمنع لزومه وهذا اشارة الى ابطال مذهب ديمقراطيس
واصحابه ولعل كلامهم مرموز والمجموع اي سبب كون الممكن محتاجا الى المؤثر هو الامكان او
الحدوث او مستقلا او شطرا او شرطا فيه خلاف ولكل واحد من كون الامكان علة

ثم النقض الاجمالي الى التفصيل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

علة الاحتياج او كون الحدوث علة له جهة صحة الامكان فقط واما جهة صحة الحدوث فلان
كون الحدوث علة انه بحيث لو وجد كان حادثا وعلى هذا لا يرد ان الحدوث موخر
عن الوجود فكيف يكون علة للاحتياج المقدم عليه ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف
الوجود او العدم او استمراره على امر ما قد ذكر بعض القادحين لكون الامكان علة الاحتياج
شبهة وتقريرها انه لو كان الامكان علة للاحتياج لاحتاج الممكن حالة البقاء والتالي باطل
لان الحاصل بتاثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وكذا الحاصل بعدم المؤثر نفس العدم
فان كل واحد منهما حاصل قبل البقاء يلزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل امرا متجددا
لم يكن ذلك تاثيرا موجبا في الباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء
بل موجبا لامر آخر فلا يكون موثرا في الباقي والمقدر خلافه وتقرير دفع الشبهة ان ذلك التاثير
في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوام
بل دوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان قيل الدوام متجدد لانه لم يكن حاصلا في اول
الزمان صار النزاع لفظيا وجريان الشبهة في الحدوث لا يخلو عن تكلف واعلم ان ما ذكره
بعض الصوفية من القول بتجدد الامثال فهو مشاهدة لحال الابقاء صفة التكوين وتعلقه بالايجاد
والابقاء انوار الوجود واحتياج الممكن الى الله تعالى وكونه في نفسه ليس وهو عين علته ليس فيما لاحظ
ذات الممكن يشاهد عدمه وبمشاهدة جمال التكوين يرى نور الوجود والله تعالى نور الوجود
هو المقصود ولما كان تعين فان الاعلام تعرف بالملكات كان الاعلام ايضا راجعة الى
القدم عندهم وليس الامر على ما ظنه القاصرون من انه ينتفي في كل آن عالم ويوجد عالم آخر
فان ذلك يخالف السمع والعقل جميعا والعارف وان حصل له المعاني ولا يقدر على تفسيرها بما يطابقه
فان اوضاع اللغة لا يفي بها وانما يقدر من قدر على اشارات ولهذا يقال هل اشارة ومرجعها
تبين ان الوجود والعدم كلاهما اثر صفة من صفاته تعالى واسم من اسمائه كالمعطي والمانع وكالنافع
والضار وكذا ذوات الممكنات من آثار علمه تعالى لانه فعلي والعلم والكلام عين الذات عندهم لكن لا

تحقيق تجدد الامثال عند الصوفية

من الوجود

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يلزم ان اثره عين الموثر فليس هو تعالى عين حقيقة شيء من الممكنات كما ظنه بعض متاخري
الصوفية تعالى عن ذلك وان حقايق الممكنات راجعة اليه حاصلة بتحصيله اياها لا بمعنى
جعل الحقيقة حقيقة فانه محال ايضا وقد عرفت معنى وحدة الوجود فلو قيل لعل مذهب
هؤلاء ان مرادهم ان الوجود واحد وان حقايق الممكنات راجعة اليه تعالى بمعنى ان تحصلها
وتقررها بجعله تعالى بحسب انفسها لا بحسب وجوداتها في علمه تعالى لم يلزم ما الزم عليهم من
الاستحالات السمعية والعقلية اللازمة عليهم ويكون هذا القول مغايرا لقول الاشراقيين
كما هو مغاير لقول هؤلاء ولكنه قريب منه من قول الاشراقيين وابعد من قول
المتكلمين بالنسبة قوله ايضا ولا يعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين من الوجود والعدم
الا بمعنى نوع اقتضاء للوجود او العدم للاولوية الذاتية تفسيران احدهما اقتضاء ذات
الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس الى ذاته وثانيهما كون احد الطرفين اليق بالنسبة
الى الذات ولا يكون تلك اللياقة باقتضاء شيء لا من الذات ولا من الغير وعلى التقديرين
يكون الممكن موجودا بالاولوية ولما كان الثاني مخالفا للبديهة غير محتاج ابطاله الى التنبيه اذ
ينقبض العقل عند تصور وقوع امر بدون ما يقتضيه وهو لازم ههنا اذ فرض ههنا
تحقق اللياقة بدون ما يقتضيها بخلاف وقوع امر باقتضاء ذاته وقوعه فانه يحتاج
ابطاله الى التنبيه تعرض المص لدفع هذا المعنى مشيرا الى عيبه (ابهم) غير معقول اصلا
فلا حاجة الى دفعه ويمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى ان للاولوية قسمين احدهما
غير معقول وهو الاولوية المنتهية الى حد الوجوب لاستلزامه خلاف الفرض والثاني معقول
لكنه منتف وهي المنتهية لا الى حد الوجوب اي لا يكون ذلك النوع من الاقتضاء منتهيا
الى حد الوجوب اذ الاولوية المنتهية الى حد الوجوب اذا كانت ذاتية تنافي الامكان
ضرورة ان الموصوف بها واجب بالذات وهي اي الاولوية المذكورة الغير المنتهية الى حد
الوجوب ايضا منتفية كالمنتهية الى حده والا اي وان لم ينتف تلك الاولوية لما تحقق الطرف

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الطرف الآخر المرجوح لاستلزامه اي تحقق الطرف المرجوح انتفاء الاولوية الذاتية وهو مستلزم
لتخلف المقتضي وتحريره انه لو تحقق الاولوية الذاتية لا يمكن مع تحققها وقوع الطرف
المرجوح ايضا اذ الفرض ان الاولوية الذاتية غير منتهية الى حد الوجوب فاذا امكن تحققه
فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى
به لم يكن السبب سببا وان صار به اولى يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول اما
بالذات بالغير وهو ممتنع واستدل المعلم الثاني على هذا المطلب بانه لو وجد سلسلة
الوجود بلا وجوب ويكون سبب انتهائها امرا ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه
وهو فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهذا افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود
الشيء بالرجحان والاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس هو عينه لكونه ماهية
ممكنة ويكون الذات منشأ لرجحان الاتصاف فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما
ترجح المعلول به فيكون علة الاتصاف نفسه فيكون الشيء موجدا لنفسه وهو باطل لان
المقتضي يجب ان يكون موجودا حيث يصح منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشيء قبل وجوده
موجودا ولما فرض عدم بلوغ المرجح حد الوجود كان عدمه جائزا مع بقاء الرجحان فيلزم
جواز عدمه بلا سبب لانه فرض عدمه مع بقاء سبب الوجود ولا يصلح لعليته العدم العادم ما هو
علة الوجود وعلة الوجود باق ثابت فثبت وقوع العدم بلا سبب وهذا افحش واما القول
بجواز كون الوجود من لوازم الماهية كالامكان مثلا ولوازم الماهية علتها الماهية ولا دخل
للوجود فيها فيدفعه انه على تقدير التسليم يلزم ان يكون الماهية موجودة ومعدومة
اذ لوازم الماهية ثابتة لها في الوجود والعدم غير منفكة عنها فلزم ان يكون الماهية حال العدم
موجودة ومن كلامه ظهر لك ما يؤيد ما ذكرنا من ان بين المعنيين للاولوية فرقا ثم
اقول ان هذا البرهان كما هو ينفي كون الوجود لازم الماهية بالنسبة الى الامور التي
ينفك عنها الوجود لاستلزامه اجتماع الوجود والعدم كذلك ينفي كونه لازما بالنسبة الى الممكن

السرمدي عما تقدير تحققه او مجرد امكان تحقق العدم يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم
وجواز اجتماعهما التحقق مستحيل فلا يرد ان هذا البرهان تخصيص بابطال الاولوية
في الحوادث ويمكن اثبات الواجب تعالى من غير ابطال لتلك الاولوية بان يقال لا يخلو
اما ان يتحقق فيما بين الموجودات موجود عين الوجود القائم بالذات اولا فعلى الاول
يلزم ثبوت الواجب لان الموجود الذي اذا التفت اليه من غير نظر الى غيره يكون
موجودا بحيث لا يمكن انفكاك الوجود عنه لا يكون الا واجب الوجود وعلى الثاني فنتبه
مفهوم الوجود اليه نسبة اللوازم وكل مفهوم عارض لشيء يكون معللا بعلة البتة
اذ عدم التعليل من خواص الذاتيات وقد عرفت امتناع كون الوجود ذاتيا فالعلة اما
الذات وهو باطل لان فاعل الوجود يجب ان يكون موجودا بالبديهة او غيرها فاما ان يكون
ذلك الغير وجودا قائما بالذات فيثبت المط او غيره فيتسلسل او يدور وهما محالان وثم
وجود الممكن محفوف بوجوبين احدهما وجوب سابق على وجود الممكن وهو الذي
يحصل بعد ما وجب المعلول ولوحظ من حيث هو موجود لانه اي الممكن ما لم يجب لم يوجد لامتناع
الترجيح بلا مرجح هذا الدليل ينفي الاولوية الخارجية الغير المنتهية الى درجة الوجوب ومعناها ان
يكون وجود المعلول يستند الى غير ذاته بطريق الاولوية بمعنى ان وجوده لا يجب من ذلك
الغير بل يصير اولى باولوية غير بالغة حد الوجوب فهذه الاولوية ايضا باطلة لانها لو وجدت هذه
الاولوية فلا محالة يكون عدم المعلول بالنظر الى ذاته وبالنظر الى تلك العلة ايضا ممكن الوقوع
واذا فرض وقوعه يلزم ترجح المرجوح بلا مرجح برهان اوضح هو انه لو وجد ممكن من غير
علة موجبة له بل مرجحة لوجوده لامكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو محال او بعلة مرجحة فاجتمع
علتان يرجح احدهما وجود المعلول والاخرى عدمه فاما ان يتساوى الرجحان فوقوع الوجود
برجحانه دون العدم مثلا ترجح بلا مرجح او يترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده والا يلزم غلبة
المغلوب او يترجح رجحان وجوده فلا يمكن عدمه فوجب وجوده وهذا الدليل اثبت الوجوب السابق

ما حصل للمعلول من جهة علته والاخر وجوب لاحق لوجوده وهو الذي م

بلغ

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

السابق وحين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم والوجود واقع
فامتنع العدم فوجب الوجود فثبت الوجوب اللاحق وتخصيص الكلام بالوجود تخصيص بما هو
الاهم وهو اثبات استناد وجود الممكن الى الواجب تعالى ويعرف مما ذكر حال كون العدم
بالامتناعين وهذا الذى ذكر من الوجوب لا ينافى الاختيار لان الاختيار اذا كان
من تمام العلة لم يتحقق المعلول الا بعد تحقق الاختيار فقبل تحقق الاختيار لم يتحقق
الوجوب وبعد ما تحقق تحقق الوجوب بالاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا
ينافى كونه مختارا بل يحققه فالله سبحانه مع كونه مختارا فى الخلق غير موجب فمخلوقاته
يصدر عنه بعد صيرورتها واجبة بارادة الواجب المختار التى هى داخلة فى علتها
التامة والثلثة المذكورة من الوجوب واخويه بل كل ما يوصف اى فرد يفرض منه
بمفهومه كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية
اعتبارات عقلية والا لزم التسلسل هذا الكلام ماخوذ من التلويحات حيث ذكر فيه ان كل
ما تكرر نوعه فهو اعتبارى ومعناه ان كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه
اى فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد فيه ذلك النوع مرتين
مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فان ذلك يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى
الخارج حتى يلزم التسلسل المستحيل الغير المنقطع بانقطاع الاعتبار مثل الوجوب فانه لو كان
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا لانحصار الموجودات فيهما فان كان الاول يلزم التسلسل
وان كان الثانى يلزم امكان الواجب اذ يمكن ح عدم قيامه بان يكون معدوما فان الصفات
التى من شانها الوجود اذا كانت معدومة لا يجوز اتصاف الموصوف بها ح فلا يكون موصوفه
الواجب واجبا هف وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبه وكذا الامكان فانه لو كان
موجودا اما ممكنا او واجبا فان كان واجبا يلزم ان يكون الامر المحتاج الى الغير وهو موصوفه
واجبا وهو مح وان كان ممكنا يلزم التسلسل وكذا القدم فانه لو كان موجودا لكان قديما والا لكان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

حادثا فيلزم ان يكون الموصوف به حادثا ايض فان القدم من الاوصاف اللازمة التي
لا ينفك موصوفها عنها فان تحقق القديم بدون القدم مح بالبديهة وكذا الحدوث فانه
لو كان موجودا لكان حادثا والا لكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث
قديما وكذا البقاء فانه لو وجد لكان باقيا والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا
لم يكن الباقي باقيا وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا لكانت كثيرة لان الوجود
لا ينفك عنها فينتقض الوحدة وكذا التعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وكذا الموصوفية
فانها لو وجدت لكانت الماهية اي ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود فيكون
هناك موصوفية اخرى وذكر صاحب التلويحات قاعدة اخرى ايض تضبط الامور الاعتبارية
هي ان كل ما يجب من تصوره تاخره عن وجود الموصوف كنفس الوجود فانه يجب ان يكون اعتباريا
هذا او ايض لما اشار الى ما تكفل البيان اعتبارية الوجوب وامثاله وعدم وجودها في الخارج
اراد ان يذكر معنى كون الشيء واجبا في الخارج مع عدم وجود وجوبه في الخارج فقال
ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج مع عدم وجود الوجوب فيه انه اي الشيء الواجب بحيث
اذا عقل وكان الشيء مستندا الى الوجود لزم في العقل معقول آخر وهو الوجوب ولا يلزم
ان يكون الوجوب موجودا في الخارج فيجوز كون الواجب في الخارج واجبا مع عدم وجود الوجوب
فيه وكذا الحال في البواقي من القدم والحدوث وغيرها **فصل القدم**
عبارة عن عدم المسبوقية اما بالغير مطلقا وهو القدم الذاتي او بالغير مخصوصا بالعدم
وهو القدم الزماني والاول مختص بالواجب تعالى والثاني كصفات الواجب تعالى على مذهب هنا
والحدوث بخلافه اي بخلاف القدم باي معنى كان فان الحدوث له معنيان ايض فقد
يطلق ويراد به المسبوقية مطلقا فيصدق الحادث على العقول مثلا وقد يطلق ويراد
به المسبوقية بالعدم فلا يصدق على القدماء واعلم ان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث
على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه

الحدوث له معنيان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عدمه على وجوده بالذات لانه ليس في مرتبة الفاعل وجود المعلول وهو ظ فيلزم ان يكون
عدمه فيها والا ارتفع النقيضان وهو مح وقد منع استحالة ارتفاعهما في المرتبة لانها ليس
ظرفا حقيقيا بل المستحيل هو ارتفاعهما في الزمان فان معنى ارتفاع النقيضين في مرتبة العلية
مثلا ارتفاعهما عنها فان وجود الشيء مثلا ليس علة له وكذا عدمه ليس علة له فالعلية
مسلوبة عنهما ويمكن ان يستدل عليه بانه لا يجوز ان يكون وجود المعلول في مرتبة علته
وهو ظ والا لزم علته لنفسه ولا عدمه والا ارتفعت العلة البسيطة لان العدم ح آخر
جزء العلة التامة وسيجيء كلام يتعلق بما ذكر هنا ثم اعلم ان القدم والحدوث من اوصاف
الوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وربما يوصف بهما
العدم ايض وقد يوخذان اضافيين بان يكون زمان مضى من احد الشيئين اكثر
مما مضى من الآخر فكثير الزمان قديم بالنسبة الى قليله وقليله حادث بالنسبة الى كثيره
ولما فرغ من بيان القدم والحدوث اراد ان ينبه على موصوفهما فقال ولا قديم بالذات
سوى الله تعالى ولا قديم بالزمان سوى الله وصفاته ايض فالله سبحانه قديم بالقدمين وصفاته
قديمة بالقدم الزماني ولزم المعتزلة قدم كثير من الاحوال فان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله
تعالى احوالا اربعة في الازل العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزاد ابو هاشم حالا خامسا
هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فهؤلاء وان لم يقولوا القديم الزماني عن غيره تعالى لكن
لزمهم ذلك وان لم يلتزموا وانكروا لفظا قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة لله تعالى
في الازل فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض
عليه المحقق الطوسي بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة
فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما
لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته
حتى لو نوقش في اللفظ غير ان الوجود بالثبوت هذا ما ذكره المص وشارح التجريد واعترض
بعض الفضلاء في حواشيه بان المعتزلة لم يريدوا بالثبوت ما اراده غيرهم بالوجود في الاعيان
بل ارادوا بالثبوت معنى اعم من الوجود ولهذا قالوا بثبوت المعدوم في الخارج وظاهر انه
لم يذهب احد الى انها موجودة فيه ثم قال فظهر ان ايراد الامام ساقط وان اعتراض
المص وارد واما اجاب به الشارح مندفع عنه اقول لا يخفى عليك ان مراده مما ذكره من انا لا
نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت هو ان الذي يكون وجودا في الواقع سواء اعترفت المعتزلة
به او لا يكون ثبوتا فيه واذا كان ثبوتا فيه واذا كان الثبوت هو الوجود في الواقع فالقول
بان الحال ثابت قول بانه موجود باعتبار الواقع وان لم يرد صاحبه والحاصل انهم تخيلوا
ان الثبوت سوى الوجود وهو ثبوت للاحوال واذا علم انهما مترادفان في الواقع
يثبت انه يقول باحدهما قول بالاخر فح يرد عليه ان المعتزلة لما قالوا بثبوت المعدومات
في الازل يلزمهم انهم قائلون بكونها قديمة اذ لا معنى للوجود الا الثبوت فلا وجه لتخصيص
البحث لشيء دون شيء وبقوم دون قوم وثبت عند الفلاسفة كثير من القدماء كالعقول
والنفوس الفلكية والبشرية ايض عند الاشراقيين والسماوات وغيرها وكلام بعض
الصوفية يشير الى قدم بعض الاشياء ولا يستند القديم الى المختار لان القصد الى
الايجاد يقارن العدم ضرورة هذا كلام اكثر المتكلمين والحكماء يمنعون ذلك ويثبتون
القدم مع الاختيار ولا يخفى الحق على اولي الابصار وهذا الكلام يؤدي الى كونه تعالى
موجبا في صفاته عند من اثبتها وقد يلتزمه بعض مثبتيها ولا يمكن عدمه اي عدم
القديم لكونه اي القديم اما واجبا او مستندا اليه اي الى الواجب ايجابا وكل واحد
من الواجب بالذات والمستند اليه ممتنع العدم اما بالذات او بالغير فيثبت قولهم
ما ثبت قدمه امتنع عدمه اقول بقي الكلام في الاعلام للمعدومات الممكنة فانها مع كونها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كونها ازلية كيف يصح ارتفاعها بوجود تلك الماهية لانها ان كانت ثابتة لها لذاتها
يلزم ان يكون تلك المعدومات ممتنعات اذ لا نعني بالممتنع الا ما يقتضي ذاته العدم
وان كانت ثابتة لها بغيرها ولا يجوز ان يكون ذلك الغير هو الواجب تعالى والا يلزم تحققها بوجوده
وبقائها ببقائه فلا محالة يكون ذلك الغير هو ممتنع فيلزم لها عدم ارتفاع اعدامها
المستندة الى الممتنع ابدا ولما وجود ذلك الممتنع ضرورة انه لا يجوز ان يكون وجودها
مستندا الى غيره وجود ذلك الممتنع لانه ح يلزم اجتماع النقيضين اذ لما تحقق علة الوجود
فتلك تقتضي وجوده ولما تحقق علة العدم فتلك تقتضي عدمه وتخلف المعلول عن العلة
التامة مح فيلزم اجتماع النقيضين وهذا سر ما قالوا ان علة عدم المعلول عدم علة الوجود
ووجود الممتنع مح فيلزم عدم وجود تلك المعدومات الممكنة وفرض سلسلة من معدومات
ممكنة صرفة لا يصح لانه لا بد فيه وقوع العدم من امتناع سابق ولا امتناع على تقدير تحقق السلسلة
من المعدومات الممكنة الصرفة ويمكن ان يقرر ان اعدامها مستندة الى ذواتها قوله ويلزم
ان يكون المعدومات ممتنعات قلت انما يلزم لو لم يجز لها نحو من انحاء الوجود وهو ممتنع فان
الممكنات الحادثة مع تحقق امكانها في الازل لا يجوز وقوع وجودها في الازل لنقصانها وعدم
تمام قابليتها وبيانه ان الماهيات الممكنة المعدومة وان كانت مما ليس لها في الخارج تحقق ولا تقرر
واما ذلك في الذهن الا ان الله سبحانه قد خلق جوهرا محيطا للاستعدادات الماهيات متحركا في
الكيفية الاستعدادية بالحركة الاستعدادية المتصلة المنسوبة الى حركة فلكية وضعية متصلة
قديمة منسوبة الى حركة اشراقية سرمدية متصلة الواحدة بوحدتها الشخصية الموجودة
ازلا وابدا على زعمهم والجزئيات الحادثة لتلك الحركات الثلث بعضها مستند الى بعضها
مثلا جزئية الحركة الوضعية الفلكية مستندة الى الجزئية من الحركة الاشراقية والحركة الجزئية
الاستعدادية مستندة الى الجزئية الفلكية الوضعية واما اعدامها فانما هي لذات تلك الحركة القديمة
لان ذات الحركة وان كانت في نفسها صفة شخصية بسيطة الا انها لاستمرارها يلزمها الامتداد الذي يقال لها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الحركة بمعنى القطع وهذه الحركة لما كانت ممتنعة التحقق مرة بل حقيقتها التقضي وعدم البقاء فلا جرم عدمها من مقتضيات ذاتها وان كان اقتضاء ذلك العدم بالعرض وبيان ذلك انه لما كانت حقيقة الحركة التي هي صفة شخصية قديمة مستندة الى امر قديم فلا جرم يحفظ ببقايه وبقايها مستلزم لصفة الامتداد وهذه الصفة انما تحصل لو انقضى جزء بعد وجوده ووجد جزء آخر بعد انقضائه لما عرفت ان الصفة الامتدادية حقيقتها التقضي وعدم البقاء فلضرورة كونه وجود تلك الحقيقة يقع ما يلازمها وهو الامتداد المنقضي فيعلم ان وقوع العدم بالعرض لا بالذات وان الواقع اولا وبالذات هو الوجودات وان العناية الالهية متعلقة باعطاء كل ذي حق حقه وانما النقصان في القابل وان الاختلاف الاستعدادات على صفقة التجدي مستند الى جزئيات الحركة الفلكية كما ان اتصالها مستندة الى اتصال تلك الحركة فلا يخل في اختلاف الاستعدادات هذا على طرق قاعدة الحكماء واما نحن فنقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فحيث اذا اراد الله شيئا يقول له كن فيكون فلا علة لفعله ولا غرض لجعله

خاتمة

التقدم والتاخر والمعية يكون بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة فهذه خمسة اقسام لها وهذا القسم الاخير قد يكون حسيا بان يكون الحكم بالترتيب وتقديم البعض على البعض الاخر ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد يكون عقليا ان يكون ذلك الحكم من العقل في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على الماموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض المسائل على البعض الاخر واليه الاشارة بقوله الحسية او العقلية وضعا او طبعا اعلم ان المعنى الذي يشترك فيه جميع هذه الاقسام من التقدم ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان العقد المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وقد كان هو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما كان هو اقرب الى المبداء المحدود يكون له ان يلي المبداء حيث ليس لما يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبداء الا وقد وليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبداء المحدود فما كان له منه ما ليس

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما لذلك الاول حين استعد لها في ذلك كالفاضل بالنسبة الى المفضول
والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار الحركي يقع اولا للرئيس وليس يقع للمرؤوس حين
وقع للرئيس فيتحرك اختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا المعنى بالقياس الى
الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني الثاني لا يكون له الوجود الا وقد كان للاول
متقدما به على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن ان يكون وجوده بدون
ان يكون وجوده قد وقع ثم نقل الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون هناك شيئان وجود
احدهما صادر من الآخر وجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب
الوجود الذي ليس له في ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح انتهى ملخص عبارة الشفاء فالمعنى
الذي فيه التفاوت في كل من الاقسام مختلف مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي يحصل باعتباره
التفاوت وهو نفس الوجود فان الواحد من حيث هو واحد امكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن
وجود الكثير الا وقد وجد الواحد اولا فتقدم على الكثير ففاضل الوجود هو المعنى الذي
يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتأخر الا وقد حصل للمتقدم وفي التقدم بالعلية هو الوجود
باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في ان
احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والثاني لا يجب الا حيث قد وجب الاول فان وجوب الثاني
من وجوب الاول وفي الاول التفاوت في ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث يوجد
الاول فيكون نحو آخر من التقدم يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود اعم من
ان يكون في اصله او في كيفيته فان قلت ينبغي ان التقدم بالطبع كما هو متقدم في الوجود
كذلك متقدم في الوجوب والتقدم بالعلية كما في الوجوب كذلك في الوجود على مقتضى هذا
المذكور بل لا يكون كذلك اقول لا غبار ولا اشكال لان المتقدم بالطبع لا يلاحظ فيه الايجاد
والافادة وملاحظة الايجاد والافادة مقتضية للتقدم بالوجوب فلا يكون له تقدم بالوجوب باعتبار
هذه الملاحظة بخلاف التقدم بالعلية فان الافادة والايجاد معتبران فيه فلا محالة يكون تقدمه

بالوجوب ملحوظ فيه فخصص هذا البحث وذاك بذاك تفرقة بين الملاحظتين يرشدك الى
هذا ان الشيخ في هذا الموضع من الشفاء بعد ما ذكر ان من شرط الكثرة ان يكون الواحد موجودا
قال وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة
وجود بالتركيب في ذكره في بيان التقدم بالعلية بعد قوله ليس له لذاته بل له من ذاته الامكان
على تجويز ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني
ثم انه يجوز ان يجتمع في شيء واحد قسمان من التقدم كما في المعد فانه باعتبار التوقف
مقدم تقدم الطبع وباعتبار عدم الاجتماع مقدم تقدم الزمان مع انهما نوعان متغايران ثم وفي
التقدم بالزمان هو الوجود بالزمان الا انه يتفاوت ويمتاز عن التقدم بالطبع بان
التقدم بالطبع يكون بين العلة والمعلول وفي التقدم بحسب الزمان من حيث هو ليس كذلك وفي التقدم
بالزمان لا يجتمعان اصلا بخلاف التقدم بالطبع واما بحسب الرتبة والشرف فبابه التقدم هو الحواشي
كما تقرر واعلم ان تقدم اجزاء المركب مع قطع النظر عن وجوده ثابت وهذا التقدم نحو
اخر سوى التقدمات المذكورة وهو تقدم اشار الشيخ في الاشارات اليه بقوله قد يكون معلولا
لشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا باعتبار وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا
فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة
المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا
غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية والغائية
التي هي علة لعلية العلة الفاعلية وما فيه التقدم ههنا هو الفعلية فان فعلية المعروض
متقدم على فعلية العارض وفعلية الجزء متقدمة على فعلية الكل واطلاق الفعلية التي
تساوق التحقق والوجود من [illegible] العبارات وهذا النحو من التقدم مما اثبته القائلون
بالجعل البسيط والمؤلف وما ذكروا من انواع الخمسة للتقدم فانما هي للمحتاج اليها باعتبار
الوجود دون الماهية ثم القائلون بالجعل المؤلف يخصون الوجود بكونه اثرا او فاعله بكونه مؤثرا

تقدم الاجزاء [illegible] ثابت

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مؤثرا ولا يلزم منه تخصيص المعلولية والعلية بهما وكذا القائلون بالجعل البسيط يفرقون
بين الاحتياج الى الجزء وبين الاحتياج الى الخارج بان الاول معلول للذات نفسها من
حيث انها مركبة والثاني معلول للامكان كما مر ولا يعتبر في الاول الاضافة الى الوجود كما
اعتبر في الثاني وذكر بعض ارباب التحقيق ان تقدم الفاعل التام على معلوله عند
الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط تقدم بالمهية وهؤلاء يجعلون التاثير والتاثر
في اصل الماهية ويتفرعون عليه كون الجوهر مقولا بالتشكيك على افراده اذا كان بعضها علة
لبعضها واما المشاؤن فعندهم لتقدم بعض افراد الجوهر على البعض الآخر ليس بحسب المهية
بل بحسب الوجود فليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على الهيولى بل بحسب الوجود
واتصاف المهية بالوجود ويكفيهم في اعتبار التقدم باعتبار الوجود وانكار الوجود من
منتزعات العقل فان العقل يحكم بان العلة تتصف بالوجود اولا والمعلول بواسطة
فتامل او تقدم بالذات كما في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا قسم اثبته المتكلمون
هربا عن لزوم قدم العالم وهو عند الحكماء تقدم بالزمان فيسبق العدم على وجود الحادث
لا يلزم ان ذلك السبق بالزمان ليلا يلزم تقدم الزمان اذ لو كان حادثا على هذا التقدير
لتقدم عدمه عليه بالزمان فيلزم ان يكون قديما بل تقدم عدم الزمان عليه تقدم بالذات
فلا يلزم قدمه وليلا يلزم قدم محله ضرورة واعلم ان الشيخين ابا نصر وابا علي ذكرا في
الفصوص والشفاء ان الممكن في نفسه ليس وهو علة ايس اي موجود والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل
معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات واورد على هذا ان المعلول ليس في نفسه ان
يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في الطرفين الى العلة وايضا
لو كان وجود المعلول بعد عدمه لتقدم العدم عليه وليس هذا التقدم في الزمان اذا
فرض الكلام في الابداعيات ولا في الرتبة والشرف وهو ظ فيكون التقدم باعتبار العلية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فيلزم اجتماع النقيضين اذ لا مح لاعتبار كون عدم الابداعيات علة معدة لوجودها واجيب عنه
بان معنى اقدمية العدم ليس الا ان العدم لما كان تحققه بمجرد عدم تحقق علة الوجود وعدم
تاثيرها ولا يحتاج العدم الى تاثير سوى عدم تاثير علة الوجود بخلاف الوجود جعل العدم اولى
واقدم وفيه نوع تكلف اذ اطلاق لفظ القدم على هذا المعنى بعيد والجواب الواضح عنه ان العدم
الذي يقابل الوجود وان كان مساويا للوجود بالنظر الى ذات الممكن لكن العدم الذي هو عبارة
عن سلب ثابت للممكن من غير نظر الى ملاحظة العلة بل بالنظر الى ملاحظة العلة بل بالنظر الى ذاته
فلا شك في تقدمه على الوجود فان ذات الممكن من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة فيكون
هذا السلب ثابتا له بالنظر الى ذاته وبملاحظة صرافة الماهية والمهية الصرفة بخلاف الوجود والعدم
فانهما ثابتان لها بعد ملاحظة وجود علتها او عدم وجود علتها اقول وتقدم هذا السلب من قبيل
التقدم بالطبع ويجوز ان يكون بالرتبة ايضا فان الذات من حيث هي سلب محدود وما هو ثابت
لها من غير ملاحظة امر آخر قريب منها عقلا مما هو ثابت لها بالنظر الى الغير فيتقدم الاول
الثاني ايضا ومن ههنا تبين لك احتياج الممكن في وجوده الى علة خارجة عن ذاته موجبة
لها من غير حاجة الى نفي الاولوية الذاتية في جانب الوجود ولما غفل عن ذلك كثير من الناس
تحيروا في نفيها واحتاجوا الى مقدمات لا فائدة في نقلها كما لا يلزم ان يكون له اي للحادث
امكان استعدادي حتى يلزم ان يكون له محل ليلزم ثبوت تقدم مادة له للحادث والحكماء
حكموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وبنوا عليه قدم المادة اي المحل التي تتوارد عليها
صور مختلفة واعراض متنوعة وقدم الزمان **فصل الوحدة والكثرة**
من المعاني الواضحة عند العقل وهذا اشارة الى انهما غنيان عن التعريف وتصورهما بديهي
في شرح المقاصد واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمعة من الوحدات فتنبيه
على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما
يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة انسب صورها في الخيال فينتزع العقل امرا واحدا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

واحد فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا
لا بالمساوي في المعرفة والجهالة وهذا الكلام منه اشارة الى انه يمكن ان يعرفها بتعريف لا يلزم
منه دور وفيه نظر لان قوله ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لا يثبت به ان يعرف
الخيال الوحدة بالكثرة التي هي اجلى من الوحدة عنده والعقل يعرف الكثرة بالوحدة التي هي
اجلى منها عنده فيثبت وتحقق عند كل من العقل والخيال معرفتان احديهما اجلى من الاخرى ويرد
عليه انه ان اردت بالوحدة والكثرة الجزئيتين منهما فانهما ليستا كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر
وتحقق فلا تكونان معرفتين وان اردت بهما الكليتين فيسلم ان لا يصح الحكم بان الكثرة
التي هي امر كلي يدركها الخيال وايضا لما كانت الوحدة مبدا الكثرة فلا يصح ان يعرف الخيال
الكثرة قبل معرفة الوحدة التي هي مبدا الكثرة وايضا ما ذكره انما ينفع اذا كان لكل من
العقل والخيال ادراك براسه وتعدد المعرفة وليس كذلك لان المدرك ليس الا النفس وليس
لها بالقياس الى الوحدة معرفتان كاسبة ومكتسبة ومقوليتهما بالتشكيك اي قول الوحدة
والكثرة على افرادهما بالتشكيك فان الواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع بالوحدة وهو من الواحد
بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقول عليه في جواب ما هو
دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو من الواحد بالنسبة والواحد
الشخصي ان لم يقبل القسمة اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة وغير محمولة
وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والواحد بالاتصال اولى من الواحد
بالاجتماع هذا في بيان تشكيك الوحدة في الوحدات واما بيان تشكيك الكثرة فالكثرة في كل
نوع من العدد اشد منها فيما دونه وقال يتحد معروضهما اي قد يكون معروض الوحدة عين معروض
الكثرة لكن جهة وحدته غير جهة كثرته لان الامر الواحد يستحيل ان يكون واحدا وكثيرا من جهة واحدة
واذا كان جهة الواحدة غير جهة الكثرة في الكثير الموصوف بالوحدة يكون جهة الوحدة لا محالة اما مقومة
او عارضة او غيرهما واليه الاشارة بقوله فيكون جهة الوحدة مقومة اي لتلك الكثرة سواء كانت

نفس الماهية او جزئيتها بان يكون الامور المتكثرة اشتركت في مقوم اوجب تلك المقوم الحكم
عليها بالاتحاد او عارضة اى يكون جهة الوحدة عارضة لتلك الكثرة بان يكون الامور المتكثرة
اشتركت في عارض اوجب ذلك العارض الحكم عليها بالاتحاد من جهة اشتراكها وذلك العارض
هو جهة الاتحاد او منتسبة اى قد لا يكون جهة الوحدة عارضة ولا مقومة بل يكون منتسبة
كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير المراد به المدبر الذى ليس
عارضا لنسبتين بل للنفس والملك وانما فسرنا التدبير بالمدبر لان نفس التدبير انما يحمل على النفس
بحمل هو ذو هو وبهذا الاعتبار يحمل على نفس النسبتين ايضا لا يقال ان اعتبرت الوحدة بين الملك
والنفس في التدبير كانت الوحدة من قبيل الاتحاد في العارض المحمول وان اعتبرت بين النسبتين
في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما
منشاء للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول ايضا فلا حاجة الى قوله او منتسبة
وجعله قسما على حدة لانا نقول ان النسبتين كما امكن الحكم باتحادهما بهذا الطريق امكن
باتحادهما بمجرد كون الملك والنفس مدبرين من غير ملاحظة كون النسبتين منشاء للتدبير مثلا
فلا استغناء عن هذا القسم وتسمى الوحدة المتحققة في الجنس مجانسة كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوان والمتحققة في النوع مماثلة كاتحاد زيد وعمرو في الانسان وفي الكم مساواة
كاتحاد الثوبين في الطول في العرض وفي الكيف مشابهة كاتحاد جسمين في اللون وفي النسبة
مناسبة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر وفي الشكل مشاكلة كاتحاد النار والهواء في الكرية وفي
الاطراف مطابقة كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما
وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره ويمتنع اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية والاجتماعية او الكون
والفساد بل مع بقاء كل منهما وهذا الحكم ثابت ضرورة والاستدلال بان اختلاف الماهيتين
اى اذا كان لكل واحد من الشيئين ماهية مغايرة لماهية الاخر او الهويتين اى اذا كان لهما

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لها ماهية وحقيقة ذاتية تمايزوا اذ لكل شيء خصوصية هو بها هو فحينئذ زالت هي لم يبق ذلك الشيء
ليس ما وضح من المدعى بل ربما يشبه كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال وكما يشبه
علم اتحاد الاثنين والاستدلال بان لا يبقى الاثنين بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان
لا واحد او معدومان فيكون هذا فناء لهما ووجود الآخر او مختلفان في الوجود والعدم فهذا
فناء للواحد وبقاء للآخر فلا اتحاد على كل واحد من التقادير مدفوع بانهما موجودان لكن
بوجود واحد هو نفس الوجودين الصائرين واحدا فلم يكن التفصي عنه الا بان الحكم بامتناع
اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه والغيرية نقيض الهوهو
بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو فعينه وان لم يصدق فغيره فان كان
بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى الناطق فبحسب المفهوم وان كانت بحسب الذات والهوية
كما في نسبة الانسان الى الحجر فبحسب الذات والهوية هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من معنى
الغير وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما اي انفكاك كل منهما عن الآخر كالاب والابن
فانه ينفك كل منهما بحسب الذات عن الآخر فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره وكذا الموصوف مع الصفة
وهذا التفسير للغيرين عند الاشاعرة لغرض يدعوهم اليه كما ستقف عليه وتردد عليه ان العالم
والواجب ليسا بحيث ينفك كل واحد منهما عن الآخر فيلزم ان لا يكونا غيرين وهو مح بل
نقول يجري هذا في كل علة مع معلوله والسر في عدم انفكاك الكل والجزء والصفة والموصوف
كونهما مما يتوقف عليهما وجود احدهما وكل علة حالها كذلك مع معلولها ويمكن ان يقال المراد
بجواز الانفكاك في الغيرين اعم من ان يكون في الوجود او في التحيز فيندفع الايراد لان العالم
ينفك من الواجب تعالى في التحيز والواجب تعالى ينفك في الوجود جواز الانفكاك في التحيز
اعم من ان يكون لاحدهما تحيز او لا يكون ويجوز ان يتم معنى قولنا جواز الانفكاك جواز الانفكاك
في التحيز بان يكون تحيز كل منهما منفكا عن تحيز الآخر ان كان له تحيز فعلى هذا لا يصدق تعريف
الغيرين على الكل والجزء لان حيز الكل يستحيل ان ينفك عن حيز الجزء لان حيز الجزء ولذا

معنى الغير

يصح ما في الدار غير زيد وغير عشرة مع ان فيها اي في الدار الاجزاء الغير المحمولة كيده
ورجله والصفات الغير المحمولة كبياضه او سواده مثلا وفايدة التقييد بكونهما غير
محمولتين انه قد تقرر ان الاجزاء المحمولة كالجنس والفصل والصفات المحمولة كالكاتب والضاحك
امور موجودة بوجود الفرد لا بوجود مغاير لوجود الفرد وكلامنا انما هو اذا كان الشيئان غير
متحدين في الوجود واذا كان كذلك فقد ثبت ان ليس المعنى للغيرين انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود على ما قاله صاحب المواقف فانك اذا عرفت ان الكلام في الاجزاء والصفات
الغير المحمولة الممتازة في الوجود وهذا التاويل انما يتمشى في الاجزاء والصفات المحمولة
وفي بعض النسخ فليس المعنى الا انه لا هو لا هو وهو غلط من الناسخ واعلم ان الباعث للاصحاب
على هذا التخصيص في معنى الغير هو انهم قد ذهبوا الى اثبات الصفات القديمة مع نفيهم
القول بتعدد القدماء اي القدماء المتغايرة وبهذا التكلف سوغ لهم ذلك القول فان
الصفة مع موصوفها لا هو ولا غيرها وقد وجدوا في العرف ما يناسب مقصودهم فانه
يصح ان يقال ما في الدار غير زيد مع انه موصوف بصفات غير محمولة واجزاء كذلك وفيه
نظر لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون ثياب زيد وفراشه مثلا غير زيد والحق ان
المراد بذلك الغير المنفي هو الغير الذي هو من جنس نوعه او جنسه على اختلاف المقام
والتماثل الاشتراك في جميع صفات النفس مرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية
يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زايد عليها ككون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا
وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زايد على الذات ككون الجوهر
حادثا ومتحيزا وبعبارة اخرى الصفة النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل امر
زايد عليه كالانسانية والحقيقية والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات
المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل معنى زايد على الذات ولذا وللاشتراك المذكور
يسد كل من المثلين سد الاخر وينوب منابه فان من لوازم الاشتراك في الصفات النفسية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

النفسية جواز سد كل منهما مسد الآخر وكذا الاشتراك فيما يجوز ويمتنع ويجب فلذا قيل
المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويمتنع ويجوز او موجودان ليسد كل منهما
مسد الآخر والمثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة
اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل واختلفوا في لزوم تغايرهما اي تغاير المثلين
فذهب بعض اصحابنا الى لزوم التغاير واشترطه في المثلين وقال ان الصفات القديمة ليست
بمتماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما
وصفات الواجب تعالى متغايرة وقال القاضي ابو بكر انها متخالفة نظرا الى اختصاص
كل صفة بوصف من غير التفات الى وصف الغيرية واذا لم يكن التغاير شرطا في التخالف
ففي التماثل اولى وامتناع اجتماعهما اي واختلف في امتناع اجتماع المثلين اذا كانا من
قبيل الاعراض فذهب الاكثرون الى امتناعه خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الجسم
يعرض له سواد ثم آخر ثم آخر الى ان يبلغ غاية السواد وقد غفلوا عن كون مراتب
السواد انواعا والتضاد كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة في شرح المقاصد المراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه
بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين
والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاعدام
وسائر الاضافيات لكونها اعتبارية لا يتحقق لها في الخارج ولا يخرج القديم والحادث
اذا كانا معنيين كعلم الله وعلم زيد باطلاق ظاهر التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه
باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال معنى الاجتماع انهما يتواردان على محل واحد
ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم فلا يتصف الحادث به وبالعكس ولان
القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد
والحلاوة وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان هذا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد بانهما لا يجتمعان لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة
والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن وتقييد بجهة واحدة عن مثل الصغر
والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما
يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء
في انه لا حاجة الى القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع
فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك هذا كلامه ومعنى قوله ولا خفاء الخ ان
القيد المذكور سابقا وهو امتناع الشيء باخراج مطلق الصغر والكبر فينبغي ان يحمل هذا
القيد للاحتراز عن خروج مثل ذلك وبهذا القيد قد يكون مفيدا للدخول اي دخول
ما لم يدخل كما انها يفيد الخروج ايضا اما الاول فكما اذا وجد في التعريف نفي صريح او معنوي
فاذا قيد يصير نفيا للاخص منه واما الثاني فظ شايع وعند الفلاسفة كل اثنين غيران
فان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو فمثلان والا فمتخالفان وهما اي المتخالفان متقابلان
ان امتنع اجتماعهما في محل سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق من جهة
واحدة وفوايد القيود علمت مما مر فان كانا اي المتقابلان وجوديين فان كان يعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا اي وان لم يكن يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضادان
ويفهم منه تحقق التضاد بين الصور النوعية ومن الفلاسفة من لم يعتبر التضاد في
الصور النوعية وهم المشاؤن فهم يذكرون الموضوع بدل المحل وان كان احدهما عدميا
سواء كان الآخر كذلك او لا فان كان تقييد العدمي بقيد كون الموضوع مستعدا للوجود بحسب شخصه
في وقته كعدم اللحية للكوسج او لا في وقته كعدمها عن الطفل او نوعه كعدمها عن المرأة
او جنسه القريب كعدمها عن الفرس او الجنس البعيد كعدمها عن الشجر فملكة وعدم
والمتقابل الوجودي ملكة والعدمي عدم لها والا اي وان لم يقيد بكون الموضوع مستعدا للوجود فايجاب
وسلب وما يتوهم من ان الوجود الملزوم في محل مع عدم انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة

تقابل عدم وملكة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها فبناء على الغفلة عن الفرق بين التقابل
بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات هنا بين السخونة وانتفائها لكن لما كان
انتفائها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها ثانيا وبالعرض فتامل واعلم ان المراد
بالوجودي في هذا المقام ما لا يكون السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا او لا ثم اعلم
ان الضدين قد يخلو المحل عنهما وقد لا يخ كالصحة والمرض عن الانسان على راي وقد
يكون احد الضدين لازما للمحل على التعين كالبياض للثلج وقد يكون الضدان بينهما غاية
الخلاف كالسواد والبياض وقد لا يكون كالحمرة والصفرة وقد يشترط في التضاد غاية
الخلاف ويخص هذا التضاد باسم الحقيقي لاعتبار الفلاسفة هذا القيد في علومهم
الحقيقية والاول هو التضاد بدون القيد المذكور يخص باسم المشهوري لشهرته فيما بين العوام
عن الفلاسفة واورده القدماء في اوائل الميزان وقد يشترط في العدم والملكة الاستعداد
الوجودي في ذلك الوقت ويخص الاخر على عكس التضاد باسم المشهوري والاول باسم الحقيقي والحقيقي
المطلق مذكور في اوائل المنطق والمشهوري المعتبر في علومهم الحقيقية واعلم ان الضدين
في اصطلاح المنطق لا يلزم ان يكونا وجوديين اي موجودين بل قد يكون احدهما عدميا للاخر
كالظلمة للنور والفردية للزوجية فكيف يصح جعله قسيما للعدم والملكة ولو كان يصح جعل
هذين الضدين من قبيل الوجوديين بالمعنى المذكور كذا قيل تامل فيه ولا تقابل بين الوحدة
والكثرة بالذات بل عرض لهما تقابل التضايف من العلية والمعلولية والمكيلية والمكيالية لتغاير
موضوعيهما وموضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص كما مر في تفسير التقابل وموضوع الوحدة
والكثرة ليس كذلك لانه اذا طريت الكثرة على موضوع الوحدة يبطل هويته الوحدانية وبالعكس
اذا طريت الوحدة على موضوع الكثرة وفيه نظر لان الوحدة الماخوذة في موضوع المتقابلين ان
يكون المتقابلان مقيسين الى موضوع واحد والحال في الوحدة والكثرة كذلك ولهذا لا بد ان يكون
وجود كل منهما في محل الاخر فيعرض انه كيف وقد عرفت انه قد يكون احد الضدين لازما ويشكل بمثل الفردية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والاقرب انه العينية الى غير ذلك والتقوم احدهما بالآخر ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظ واما في التضايف فلان التقوم متقدم على الشيء في الوجود الخارجي ان كان الجزء خارجيا والذهني ان كان ذهنيا ولما كانت الوحدة والكثرة ليستا بموجودتين في الخارج فلا يكون الجزئية منهما في الخارج بل في الذهن فيلزم في الذهن فيلزم تقدم الوحدة على الكثرة ذهنا والمتضايفان يكونان معا واما في التضاد فلان الضد يجتمع مع الضد الآخر في الوجود بل يرفعه ولا كذلك المتقوم مع المتقوم والكلام في هذا المقام عن النقض والابرام مشهور **فصل العلة**

هي ما يحتاج اليه الشيء فيجب ان يمتنع الشيء بعدمها البتة وان لم يلزم ان يجب بوجودها وجوده وللعلة معنى آخر وهو الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر والعلة بالمعنى الاول ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها بالمعنى الثاني والى علة غير تامة وهي الاقسام المذكورة بقوله ان كانت اي العلة داخلة فيه اي في الشيء المعلول فوجب الشيء معها اما بالفعل فعلة صورية او بالقوة فعلة مادية العبارة المتعارفة في هذا المقام هو ان وجود الشيء معها اما بالفعل او بالقوة والمص بدل لفظ الوجود بالوجوب ووجهه في شرح المواقف بان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود المعلول معه بالفعل البتة والمادة ما لا يكون كذلك بل يكون معه بالقوة في الجملة واقول الفرق بين الوجود والوجوب غير بين لانه يمكن ان يقال كما ان وجوب المعلول قبل لحوق الصورة مع المادة وكذا بعد اللحوق اذا نظر الى المادة من حيث هي مادة بالقوة ومع هذا اذا لحقتها الصورة يصير ذلك الوجوب بهذه الحيثية بالفعل فكذلك الحال في الوجود فانه كان قبل لحوق الصورة مع المادة وكذا بعد لحوقها اذا نظر الى المادة من حيث هي بالقوة وبعد لحوق الصورة بهذه الحيثية يصير ذلك الوجود بالفعل فتبين ان الفرق ليس بين والحيثيات معتبرة في

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

في التعريفات والتقسيمات واعلم ان العلة الصورية والمادية خصّا اسم علة الماهية وان كان لهما دخل
في الوجود ايضا والفاعلية والغائية باسم علة الوجود وهذه العلل بحسب تحققها في المعلول المركب واما في
البسيط فلا والعلة الفاعلية مما لا بد منه في كل معلول واما العلة الغائية فقيل كذلك اي مما لا بد منه في
كل معلول الا ان العلة الغائية قد تكون عين الفاعل فلا تخل بساطته العلة البسيطة كما يجي والاشارة
واعلم ان الجنس والفصل اذا اخذ كل منهما مجردا عن الاخرى بشرط لا فانهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة
والصورة ههنا ما يعم الجواهر وغيرها من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذ مبهمين اي لا
بشرط شي فهما ليسا بجزئين بل جزئيتهما للحد دون المحدود كانه يصح حمل الجنس والفصل عليه ولا يصح
الحمل بين المعلول وعلته وعلى هذا لا يرد ما لو رد ان الجزء لا ينحصر في المادة والصورة فان الجنس والفصل جزء ان
ايضا ولقد ظهر لك ان المادة والصورة المرادتين ههنا توجدان في الاعراض ايضا لكن صرح الشيخ في قاطيغورياس
الشفا بان المادة والصورة لا توجدان في الاعراض فانه قال لقائل ان يقول ان الخلقة كيف يكون كيفية
واحدة وهو مجموع شكل ولون وحيث انكم تجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد اصرحتم على
انه لا يجوز ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل والخلقة عندكم
نوع واحد من باب العرض منقسم الى شيئين كل واحد منهما يحصّل وجوده احدهما الشكل والاخر اللون فنقول
في جواب ذلك انا لا يمتنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب
والمربع عرض وانما يلتئم من ان هناك محدود او حدود اربعة بل ينبغي ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب
طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احد مما طبيعة الجنس ولا الاخر
طبيعة الفصل على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء فلا يكون
جزء منها مما يدل عليه بطبيعة الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء اخر مما يدل عليه بطبيعة الفصل انتهى ومعلوم
ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة الا ان يقال المستفاد من كلام
الشيخ انه ينفي التركيب من المادة والصورة اي العلة المادية والصورية في الاعراض لا مطلقا بل ان يكون
ماخوذا من المادة والفصل من الصورة لا التركيب من المادة والصورة مطلقا قال الكاتبي في شرح الملخص

الماده والصوره

ويجب ان نعلم ان المراد بالصورة ليس هو الصورة الجوهرية فقط بل ما يعمها وغيرها كالصورة العرضية فتناول
الاعراض والسيد صرح في حواشيه على الشرح القديم للتجريد بان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه والكان اطلاق المادية والصورية على الحقيقة ولو قيل الدايم ان الجنس والفصل كل منهما جزء
للماهية في الخارج بل هما جزءان في العقل والمراد بالدخول في قوله ان كانت داخلة الدخول الخارجي تقول ان
هذا تعسف اذ المعلول اعم وكذا الدخول اعم وان كانت اي العلة خارجة عن المعلول فالشيء
اما بها اي بسبب العلة العلة الخارجة ففاعلية او لها اي لاجلها فغائية والمراد بالخارج ان لا يكون جزءا
منه لا ان يكون امرا مباينا ولا يكون مقارنا فان الصورة شريكة العلة الفاعلية للهيولى مع انها مقارنة معها
حالة فيها وقد يطلق على المادية العنصر والقابل وعلى الغائية الداعي ومرجع الشروط والآلات على الفاعل
ويدخل في الشروط عدم المانع وقد تدخل الشروط وعدم المانع في المادية باعتبار انه يمتنع قبول الشيء شيئا
آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه ووجه ارجاعهما الى الفاعل هو امتناع تاثير الشيء في وجود
غيره بدون ما يحتاج اليه من الآلات والعدات وتحقق الشرائط ورفع الموانع فهذا الكلام من المص اصلاح
لحصر الاقسام للعلة في الاربع مع كون هذه الامور من افراد ما يحتاج اليه الشيء وجميع ما يتوقف عليه الشيء
علة تامة وعند تمام الفاعل واستجماعه لجميع شرائط تاثيره يجب وجود المعلول لامتناع الترجيح بلا مرجح
اللازم على تقدير عدم وجوب الوجود وجه اللزوم انه على تقدير عدم الوجوب اما ان يمتنع وجود المعلول او يمكن
والاول محال والا لم يكن العلة التامة علة تامة ولان هذا الامتناع ليس من ذات الممكن وهو ظاهر ولا من الغير
اذ فرض ارتفاع الموانع واجتماع الدواعي وكذا الثاني محال لان وقوع الممكن وعدمه مع وجود العلة اذا كانا
ممكنين فوقوع احدهما فقط ترجيح بلا مرجح ولما كان الشق الاول محالا لفرض وقوع وجود العلة التامة
فبعد فرض وجود العلة لا حاجة الى ذكره فلذا اقتصر على الشق الثاني بل اقول على تقدير وجود العلة
التامة لا حاجة الى ذكره للوجود لو كان وجوده ممتنعا ووقع عدمه فلا نسلم انه لا يكون وقوع عدمه لعلة خارجة
موجبة له اولا والثاني ليستلزم رجحان المتساوي بلا مرجح وكذا الاول لان علة الوجود وكذا علة العدم
متساويان في اقتضاء وقوع معلولهما فوقوع احدهما بدون الآخر ترجيح بلا مرجح وبهذا التقرير يظهر بطلان هذا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عند الاحتمال مندرجا في الدليل المذكور في المتن لكن يتجه عليه منع وهو انه يجوز ان يفرض ان علة العدم
موجبة دون علة الوجود ويندفع هذا المنع بان هذا الفرض يستلزم جواز وقوع النقيضين اذ علة العدم
موجبة بالفرض وعلة الوجود وان لم تكن موجبة لكنها مجوزة لوقوع وجود المعلول اذ لا مجال للامتناع
الذاتي في الممكن ولا للامر الغير المفروض تحقق ارتفاع الموانع ووجود الدواعي وتجويزه يستلزم جواز اجتماع
وقوع الوجود والعدم وهو محال وبالعكس اي عند وجود المعلول يجب وجود الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير لكون الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود
المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم فعلم ان بين الفاعل المستجمع ومعلوله تلازما
فاذا وجد الفاعل والمعلول الحاصل كان طرفا وجوده وعدمه متساويين بالنظر اليه فكما ان الممكن في
وجوده محتاج الى وجود العلة لكون الامكان ملزوما للاحتياج فكذا محتاج في عدمه الى عدم العلة
لان الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة اي علة الوجود ووجوده
اي وجود المعلول ابتداءا او بقاءا مع انعدامها اي انعدام العلة لان ذلك الوجود المذكور انما يتصور في العلة المعدة
لا في العلة المؤثرة كالابن فانه قد يوجد ويبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء فان الاب بالنسبة الى الابن
ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات تفضي الى ذلك معدة له وهذا الكلام
اشارة منه الى دفع ما يتمسك به البعض على جواز بقاء المعلول وتحققه بعد انعدام العلة حتى
نقل عن بعضهم انه لو فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك بعد وجود العالم لما ضر عدمه
وجود العالم وهذا جهل عظيم فان الامكان المستلزم للاحتياج اللازم للمعلول ثابت لذات
الممكن حالتي الوجود والعدم والبقاء والفناء فلا يصح الاستغناء كما لا يخفى على ارباب الذكاء والمؤثر
في الوجود الابتدائي قد يغاير المؤثر في البقاء وان كانت المغايرة بالاعتبار فان المؤثر بشرط السكين
مثلا مغاير للمؤثر بشرط السيف بالاعتبار لا بالذات في شرح المقاصد ان ما يفيد وجود
الشيء قد يفيد البقاء من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد الضوء وقد يفتقر في البقاء
الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر في بقاء

لاستقلال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب انتهى ووحدة المعلول بالشخص توجب
وحدة الفاعل لامتناع الاحتياج والاستغناء معا فانه يلزم احتياج المعلول الى كل واحد من الفاعلين
على تقدير التعدد لكونه فاعلا ومؤثرا فيه واستغنائه عن كل واحد لارتكانه الى الآخر لكون الآخر مستقلا
بالتاثير واعلم ان القوم صرحوا بامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي سواء
كانتا مجتمعين او ممتنعي الاجتماع او متعاقبتين بناء على انهم حكموا بان التوقف الماخوذ في تعريف
العلة معتبر بمعنى انه لولاه لامتنع المعلول الموقوف وهو يرجع الى هذا المعنى ما قيل في تفسيره بان التوقف
عبارة عن المعنى المصحح لدخول الفاء فان المعنى المصحح لدخول الفاء انما يكون حقيقة بين الشيء وبين ما لا يمكن
تحققه بدونه اذا عرفت هذا فاعلم انه لو كان لواحد شخصي علتان لم يصدق على واحد منهما
انه لولاها لامتنع اما في صورة الاجتماع فظ واما في صورة التبادل والتعاقب فلان الامر
الذي يصدق عليه ذلك المعنى ليس الا القدر المشترك بين العلتين لا كل واحدة منهما والقدر
المشترك امر واحد فالعلة للواحد الشخصي امر واحد ثم ان كون العلة امرا واحدا منهما الذي عبر عنه
بالقدر المشترك انما يتمشى اذا كان شرطا او آلة واما الفاعل فلا يصح كونه قدرا مشتركا مع وحدة
المعلول اذ العقل ينقبض عن ان يجوز تحصيل المعلول على رتبة من تحصيل العلة المفيدة لوجوده
وكذا الحال في العلة المادية والصورية لمعلول واحد فالحاصل ان الواحد الشخصي له علة واحدة
وتعدد الشروط والآلات لا ينافي وحدة العلة اذ الشرط حقيقة هو القدر المشترك بين تلك
الامور التي جعلت شروطا وآلات والمعلول النوعي جوزوا فيه تعدد العلة لان المعلول النوعي
امور كثيرة حقيقة فكل امر من تلك الامور يستند محتاج الى علة واحدة من تلك العلل فالمحتاج اليه
محتاج اليه لا يستغني عنه لا بعينه محتاجا اليه واما القدر المشترك بين تلك الامور المعلولة كالحرارة
المطلقة المتحققة في ضمن انواعها الحاصلة من الشمس والنار والحركة فيمكن استناده الى القدر
المشترك بين هذه الفاعلات فظهر وجه ما شاع انه يجوز تعدد العلل لمعلول واحد وحدة
نوعية اذ ليس هيهنا ما يلزم به الانقباض المذكور ومن تضاعيف البحث يعرف ان المؤثر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

للوجود هو المفيد للبقا اذا كان المعلول شخصيا هذا هو التحقيق في المقام فان قلت قد ذكر بعض المحققين
ان علة عدم المركب هو عدم واحد من اجزائه وهو قدر مشترك بين اعدام الاجزاء حتى
ان اى جزء ينعدم يوجد عدم المعلول به لكونه مما يصدق عليه ذلك القدر قلت كلامنا في
الوجود وفي الواحد الشخصي ولا نعم ذلك في العدم على ان نقول ايض يستند عدم المعلول الواحد
الى امر واحد وهو عدم علة التامة لكن هذا الامر الواحد يتحقق بتحقق عدم جزء من اجزاء
علة الوجود سواء كان عين عدم الجزء او لازما له وهذا اولى مما قيل ان علة القدر المشترك
بين الاعدام ويتضح به تحقيق المقام ولا عكس اى وحدة الفاعل لا يوجب وحدة المعلول لاستناد
الكل اى كل الموجودات سوى الواجب تعالى الى الواجب تعالى ابتداء وسيجيء بيان هذه المقدمة
ان شاء الله تعالى واذا كان الكل مستندا الى الواحد الحقيقي تبين ان وحدة الفاعل لا
يوجب وحدة المعلول والاستدلال على ان وحدة الفاعل لا يستلزم وحدة المعلول بانه لو
لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم اتحاد السلسلة بان يكون ا علة لب و ب علة
لج وهكذا ولزم العلية فيما بين كل شيئين ولا يوجد امران لا يكون بينهما علية ومعلولية
بوسط او بغير وسط وهو باطل اذ كثير من الاشياء ليس بينهما علية ومعلولية ضعيف
لان الخصم وهو الحكيم انما يقول بوحدة المعلول عند وحدة العلة اذا كانت العلة امرا واحدا
حقيقيا ولم يكن فيها تعدد ولا تكثر بوجه من الوجوه اما لو كان امرا واحدا يوجد فيه جهات
واعتبارات فيجوز ان يصدر عنه بكل جهة امر فيتكثر الامور الصادرة عدد تكثر الاعتبارات
فاتحاد السلسلة ولزوم العلية انما يلزم لو كان كل واحد من المعلولات الصادرة صادرا
عن العلة الواحدة المتصفة بالوحدة الحقيقية وهو تمم تمسك المخالف بانه لو صدر عنه اى
عن الواحد الحقيقي شيئان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان دخل شيء منهما
اى من المصدريتين بان دخل كل واحد من المصدريتين فيه او دخل احديهما ويكون الاخرى
خارجة او عينا لزم التركيب اى تركيب في ذلك الواحد وهو خلاف المفروض والا تسلسل اى وان

لم يكن كذلك بان يكونا وان لم تدخل شيء منها فيجب ان يكونا الى الخارجيتين او احديهما خارجة
والاخرى عينا ولا مجال لتوهم عينية كل واحدة منهما مع فرض اختلافهما وكون الواحد بسيطا
وواحدا حقيقيا فيتعين احد الاولين وهو مستلزم للتسلسل لانه يلزم ح استناد المصدريتين
الخارجيتين او احديهما الخارجة الى مصدريتين او احديهما الى غير النهاية لانه قد صدر عن
العلة الواحدة مع تلك المصدرية شيء آخر فننقل الكلام الى مصدرية المصدرية ومصدرية
وكذلك فيلزم التسلسل في المصدريات مع محصورة بين الحاصرين المصدرية المفروضة
بين تلك المصدريات الغير المتناهية وذلك البسيط وعلى ما قررت اندفع ما
يكاد وليسبق الى الوهم من الاقسام والشقوق الممكنة في المقام ستة ولم يذكر في المتن كلها
فلا يكون الترديد حاصرا وتقريرها ان المصدريتين اما خارجيان او داخلتان او كل واحدة
منها عين او احديهما خارجة والاخرى داخلة او عين او احديهما عين والاخرى
داخلة فانحصر الكل في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس
التركيب ومن الثالث محالة ان يكون للامر البسيط ماهيتان مختلفتان ومن الرابع التسلسل
والتركيب ورد اي تمسك الحكماء بانها اي المصدرية اعتبار عقلي لا تحقق لها في
الاعيان فلا تحتاج الى العلة ولا يلزم ان يكون جزء الفاعلية ويرد ما ذكر من الدليل
على تقدير صدور المعلول الواحد اي ما ذكروا من الدليل يستلزم ان لا يصدر عن الواحد
الواحد ايضا وتقريره انه يستلزم ان يقال الواحد الصادر عنه واحد لكان هناك مصدرية داخلة
فيه فيلزم التركيب او خارجة عنه فيلزم التسلسل وستقف على ما يتكفل لحل هذا
وامثاله وقولهم ليتبين المطلوب ليندفع الاعتراض انما المراد انه كلما تكثر المعلول تكثر
الفاعل ولو كان التكثر باعتبار الحيثية المفهومة من قوله ضرورة ان فاعليته لهذا
غير فاعليته لذلك والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع المتغاير الآخر فالمفروض
لا يكون شيئا واحدا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين متغايرين فيستلزم بحكم عكس

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عكس النقيض انه كلما كان الفاعل واحدا اتحد المعلول لا يفيد شيئا ولا يوافق ما بنوا عليه

اى على قولهم المذكور من امتناع تعدد اثر البسيط اما حكما انه لا يفيد ولا يوافق لانه

يجوز ان يصدر عن الواحد شيئا ويكون علية لكل منهما مفهوما اعتبار يا مغاير العلية للآخر

ولا يقدح ذلك فى وحدته وبساطته الحقيقية ومن ان الفاعل الواحد من حيث هو لا مرة

يكون قابلا لذلك الامر من جهة واحدة لان القبول والاذعان والفعل اثران فلا يصدران عن امر

واحد لان مصدريته لهذا مغايرة لمصدريته لذلك فانه على ذلك التقدير يمكن ان يقع انه

يجوز ان يكون الواحد البسيط فاعلا وقابلا مع ان مفهوم القابلية مغاير لمفهوم الفاعلية

وهو مفهوم القابلية مغاير لمفهوم الفاعلية وهو مع ان احد المتغايرين مغاير له مع ذلك

وحدته وبساطته الحقيقية بحالها كما عرفت فينبغى ان يقرر الدليل كما قرر فى المتن واعلم ان

هذا الاصل للحكماء اصل كثير من المسائل وقد ناقضهم فى هذا القول الصوفية وبعض المتكلمين

ونحن نريد ان نذكر كلمات هؤلاء مع زيادة علاوة تتلقاه الاذكياء ولا يستبعده العقلاء

فنقول ان لفظ المصدرية يطلق على معنيين احدهما امر اضافى لا يتحقق الا بعد الشيئين

الثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهى بهذا المعنى متقدمة على المعلول على الاضافة

العارضة ليس الكلام فى الاول بل فى الثانى فانه لا بد من ان يكون لكل علة خصوصية بحسب تلك

الخصوصية يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهى التى يعبر عنها تارة بالمصدر وتارة بكون

العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام فى بيان المرام حتى ان الخصوصية ايضا

لها مفهومان مثل مفهومى المصدرية لا يراد منها المفهوم الاضافى لها بل امر مخصوص له

ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك فى كونه امرا موجودا ومتقدما على المعلول وبالجملة

فان كلامهم صريح فى كون المعنى المراد والمفهوم المقصود كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول

وانه متقدم على المعلول وانه امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون عين

ذات العلة ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول امورا متعددة فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
التكثر في ذات العلة وح يندفع الاعتراضات وتبيان المناقشات المذكورة وما هو معدودة
في عدادها لان الكلام في الامر الموجود الذي هو عبارة عن ذات العلة اذا كانت العلة علة لذاتها
كما فيما نحن فيه مثلا نقول يندفع الاشكال بصدور الواحد فانا نقول على تقدير صدور الواحد
ان المصدرية بين العلة والمصدرية الاضافية امر لا تحقق لها في الخارج ولا يتم النقض اذا عرفت
هذا علمت ان المقصود من كلام من بيّن ووجّه مرامهم بان فاعليته لهذا غير فاعليته لذلك ان
يراد بالفاعلية هو تلك الذات اذا كانت العلة علة لذاتها واتحاد الامرين المختلفين بامر واحد
يستلزم اختلاف ذلك الامر ونظير ما ذكرنا جواب اشكال اورده الامام على دليل اخر كتبه الشيخ
الى بهمنيار حين طلب منه البرهان على هذا المطلب اما تقرير البرهان فهو انه لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كا وب كان مصدرا لا ولما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين
واما تقرير اعتراض الامام المورد في المباحث المشرقية ان نقيض صدور ا لا صدور ا
لا صدور ب وشنع عليه تشنيعا بليغا واما تقرير الدفع فهو انك قد عرفت ان المصدرية
عبارة عن ذات العلة فيما اذا كانت العلة واحدة بسيطة فاذا فرض ان تلك الذات البسيطة
المعبّر بالمصدرية مصدر لامرين ويلزم منه انها مصدر مصدرية لهذا وانها
مصدر مصدرية لذلك والمصدريتان امران مختلفان لزم منه اختلاف في
تلك الذات البسيطة واتحادها مع الامرين المختلفين وهذا لزم اجتماع بين النقيضين
لان كون الشيء نفس ذاته ثابت لكل شيء وعلى تقدير اتحاده مع مغايره الذي ليس نفس ذاته
يلزم ان لا يكون نفس ذاته فاندفع ما قال الامام ان هذا البرهان مما يضحك منه الصبيان
كما لا يخفى على ثواقب الاذهان وقد يستدل على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بان نسبة
الفاعل بالوجوب ونسبة القابل بالامكان قالوا الفاعل التام من حيث هو يستلزم المعلول والقابل
من حيث انه قابل للشيء ومستعد له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

للشيء وقابل وفاعليته له متنافيان في لازميهما اعني الوجوب والامكان ورد ذلك الظاهر
هذا بعد التسليم اي بعد تسليم ان المراد بالامكان الامكان الخاص وهذا اشارة الى منع
بانه يمكن ان يراد به الامكان العام الغير المنافي للوجوب فح لا يصح قوله القبول والفاعلية
متنافيان لتنافي لازميهما ولما كان هذا المنع ضعيفا لان المراد بالقابل ما لا يمتنع حصول
الشيء فيه ولا حصوله وهذا هو معنى الامكان المنافي للوجوب سلمه واورد الرد بانه
لا امتناع في اجتماع الوجوب واللاوجوب الذي عبر به عن القبول بجهتين فيجوز ان يكون
الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له وبما قررنا ظهر
الجواب عنه ولا باس بان نوضحه فنقول الكلام في الواحد البسيط ومعنى البسيط ما لا تركيب
فيه اصلا لا ذهنا ولا خارجا فاذا كانت ذاته علة لشيء بحسب حقيقتها ما البسيطة كانت ذاته
محض علة ذلك الشيء وفاعلة له بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليتها الا
بنفسها بل بصفة زائدة او بشرط او بغاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبداه بسيطا بل مركبا
واذا كان الحال كذلك فلو كان ذلك البسيط مبدأ لامر وفاعلا له وكان نسبته اليه بالوجوب
لم يجز ان يكون نسبته الى ذلك الامر بالامكان باعتبارين اذ ليس في ذلك الواحد الا ذاك الواحد
الذي ليس فيه جهات مختلفة واعتبارات متعددة فلو فرض فاعليته وقابليته لامر واحد
يلزم ان يكون الامر الواحد باعتبار الواحد واجبا وغير واجب هذا ما عندي في هذا
المقام واعلم ان القوم ذكروا ان العلة قد تكون بسيطة لا تركيب فيها اصلا واشكل عليهم
الامر بالامكان الذي هو شرط في تاثير العلة فلا يتحقق العلة البسيطة والجواب بان الامكان
ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات المعلولية فالمأخوذ الشيء ممكنا اولا ثم يطلب له علة
اعتراف بالتركيب فان اجزاء المعلول اجزاء العلة التامة بل الجواب ان الامكان من الامور
الاعتبارية الممتنعة فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته بحيث لا يقتضي الوجود والعدم
ونفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي والصادر عن العلة ليس الا ذات المعلول

البسيط

والامكان امر منتزع منها الا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر منها مجموع الذات
والشيئية والمفهومية والمباينة للمعلول مع ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لم يكن شيئا
ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يصدر عنها لكن هذه امور لا يتوقف وجود المعلول عليها
والحاصل ان المصحح للمعلولية ذات المعلول من حيث هي منشأ لانتزاعها وهي صادرة عن
العلة البسيطة فلا تركيب فتأمل **فصل** يجوز دوام افعال القوى الجسمانية
بخلق الله تعالى فيجوز ان يفعل القوى الحيوانية في دار الآخرة بخلق الله تعالى افعالا ابدا ولا تنقطع
انواعها اصلا اعلم ان القوة عند الفلاسفة عبارة عن مبدأ التغير في آخر سواء كان في الصور
الجوهرية او في الاعراض من حيث هو آخر وهي اعم من كونها فعلية وانفعالية معدة لموضوعها
نحو الانفعال وايضا قد يكون القوة مبدأ للتغير في محلها ابتداء كصور الاسطقسات التي هي مبادي
لكيفياتها المحسوسة في موادها ابتداء وقد يكون في غير محلها ابتداء كالنفس الناطقة المتصرفة
للتغير في البدن وقد يكون مبدأ له في نفسها في جهتين كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض
النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة
القبول راجعة اليها دائما وموضع الحيثيتين مختلف ولا يكفي التغاير الاعتباري على ما قيل
اذا عرفت معناها فاعلم انه قالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة
وفرعوا على هذا الاصل كون المحرك للفلك المتحرك بالحركة السرمدية قوة مجردة وتوضيح كلامهم انهم
يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ويشترطون فيه الوضع ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب
العدة والمدة والشدة والفرق بين الشدة والمدة والعدة وعدم التناهي في كل منها ظاهر
لانا اذا فرضنا جماعة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوئه فيختلف لا محالة ازمنة
قطع سهام مسافة معينة ثم نفرض جماعة رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في
الجو وقصره فيختلف ايضا ازمنة حركات سهام في الهواء ثم نفرض جماعة رماة متفاوتة
القوى في كثرة صدور رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة والثاني

فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة
لا في زمان ولاجل ذلك حكم الحكماء بامتناع تحريك الواجب تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ
ما من حركة الا ويتصور حركة اسرع منها عن قوة اشد فاذا حرك الواجب تعالى جسما يجب ان
لا يتصور حركة اسرع منها اذ ليس فوق قوة الواجب تعالى قوة حتى يتصور وقوع
التحريك القوي منه فيثبت عدم تصور حركة اسرع من حركة الجسم المتحرك بتحريك واجب
تعالى وهو باطل اذ لو تحقق حركة لا حركة اسرع منها لزم وقوعها لا في زمان وهو محال والاختلاف
الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهي منها ما يقع عملها في زمان
غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي عدد عملها اقل فغير
المتناهي منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية اذا عرفت هذا فاعلم انهم قالوا بتناهيها
في تلك الامور لان التاثير الجسماني على نوعين احدهما قسري والاخر طبيعي وكلاهما يوجب التناهي في تلك
الامور لان القسري يختلف باختلاف القابل المقسور فانه كلما كان المقسور اكبر كانت معاوقته
ومخالفته اكثر فتاثير القاسر فيه اقل وكلما كان المقسور اصغر كانت المعاوقة اقل والتاثير اكثر
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية المتناهية انما يختلف باختلاف محالها بالصغر
والكبر لكونها متحيزة بتحيزها واذا كان حال قسمي التاثير كذلك فحال اثريهما كذلك ايضا
لا محالة فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي المتحركين بعد ان كانتا من جنس واحد
قسري او طبيعي الاتحاد في المبدأ او تفاوت الجانب الاخر ولزم التناهي لان التفاوت
ثابت لما بيناه وهو منتف في المبدأ الاتحاد فانتفى الجانب الآخر فالمتحرك بالقوة الضعيفة
اما ان يقوى على غير المتناهي او يقوى على المتناهي والثاني يوجب تناهي المقوى عليه للقوة الضعيفة
ويستلزم تناهي المقوى عليه للقوة القوية لما ان القوة القوية لا تزيد على القوة الضعيفة
الا بقدر زيادة اجزاء ذي القوة القوية على اجزاء ذي القوة الضعيفة واجزاؤهما متناهية

لان الانقسام سواء كان ذهنا او خارجا لا يكون الا متناهيا واما الاجزاء الفرضية الصرفة الغير

المتناهية الغير الموجودة خارجا وذهنا على وجه الامتياز فمما لا دخل لها ولا اثر لها في التاثير

المتحقق واذا كانت الاجزاء متناهية واجزاء القوة القوية تكون ح لا محالة زايدة على

اجزاء ذي القوة الضعيفة بقدر متناه يلزم ان يكون المقوى عليه للقوة القوية المتناهية

زايدا على المقوى عليه للقوة الضعيفة الناقصة بقدر متناه فيلزم تناهي المقوى عليه

للقوة القوية وهذا هو المطلوب والاول يوجب زيادة غير المتناهي على المتناهي في جانب

اللاتناهي وانه مح لان الزيادة والنقصان من خواص الكم المتناهي من حيث انه متناه ورد

بعد تسليم التاثير للقوى الجسمانية اشارة الى المنع الظاهر وجهه مما سياتي بانه انما يتم لو كانت

القوة تبقدر الجسم وبيانه على ما في شرح المقاصد ان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف

القابل والطبيعة باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم

الصغير والكبير بنسبة مقدارهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت

قوة معاوقته وتحريكه نصف قوة معاوقة الكبير وتحريكه ليلزم ان يكون حركة القسرية

ضعف حركة الكبير وحركة الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا

ينقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة انتهى وفيه ان كلامهم في القوى الجسمانية المتناهية

السارية في مادة الجسم بسريان الصورة المقدارية فيها فعلى هذا لا يرد عليه ما اورد ثم اقول لا

اشتباه ان الحكماء جوزوا الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية الفلكية بل و

صدور التاثيرات الغير المتناهية ايضا لكن لا بالاستقلال بل بالواسطة فان القوى الفلكية

الجسمانية عندهم لا تزال تنفعل عن المبدا العقلي وتفعل في الهيكل الفلكي الجسمي على سبيل

الوساطة وهذا معلوم من شفاء الرئيس واشاراته فعلى هذا لا يلزم من الاعتقاد بهذا

الاصل انكار بقاء قوى الانسان في الجنة وفعلها مدة غير متناهية وان يكون عملها غير متناه لان التاثير

عندنا للواجب تعالى ولو فرض منها التاثير فليس على سبيل الاستقلال **فصل** ليعمل الدور

يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وبناء بتعريف الدور ثم بيان استحالته لا استحالته
اظهر من استحالة التسلسل وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اى على الشيء واما استحالة الدور
لان امتناع تقدم الشيء على نفسه ضروري والدور يستلزمه هذا فان الشيء اذا كان
موقوفا عليه لآخر كان متقدما على الآخر واذا كان الآخر علة له كان الآخر متقدما عليه والمتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه والتسلسل اى يستحيل التسلسل وهو ترتب في
معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون معروض العلية معروضا للمعلولية وتنزلت
المعروضات والمواد ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية وجعل في شرح المقاصد هذا التعريف
تعبيرا عن الدور والتسلسل كليهما ثم قال فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور والا فهو
التسلسل اقول فيه نظر لانه اذا ترتب في معروضات العلية والمعلولية ولا ينتهي الحد كانت
المعروضات غير متناهية وان كان عدم تناهيها باعتبار لا ان التوقفات الغير المتناهية انما
يتصور اذا كان كل من طرفيه امورا غير متناهية والجواب ان المراد بعدم الانتهاء الى معروض ٢ عدم الانتهاء
العلية الذي لا يعرضه المعلولية سواء كان ذلك في مواد متناهية او غير متناهية اما الدور
فمعروضاته متناهية مع وجود الترتب المذكور في تلك المواد المتناهية فان ا اذا كان موقوفا
على ب و ب على ج و ج على ا يصدق انه ترتب في معروضات العلية والمعلولية بمعنى ان معروض
العلية معروض للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض العلية دون المعلولية مع ان المواد والمعروضات
متناهية واما التسلسل فمواده غير متناهية نعم اذا بين استلزام الدور التسلسل يعتبر التوقفات
الغير المتناهية بان يعتبر ذات الموقوف من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه ٢ في المواد الغير المتناهية
والى كان ذات الموقوف والموقوف عليه واحدة في نفس الامر يكون حكم الموقوف عليه حكم الموقوف
لاتحادهما فيلزم ان يتوقف الموقوف عليه كالموقوف وهكذا الى غير النهاية ولما جعل المص
التعريف المذكور في المتن للتسلسل تعبيرا عن الدور والتسلسل في شرح المقاصد يجب ان يعتبر في المتن
المواد والمعروضات الغير المتناهية كما ينبهك وانما حكم باستحالة التسلسل لان منهم من انه لو تسلسلت

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

العلل والمعلولات الموجودة من غير ان ينتهي الى علة محضة لا تكون معلولة لشيء لكانت لامكانها اللازم
بكليتها او اجتماعها مفتقرة الى مؤثر مستقل والمؤثر المستقل للجملة ليس نفسها اي نفس تلك
الجملة المعلولة وهو ظ ولا جزء منها للدور لانه على تقدير ايجاد الجزء وكونه فاعلا
مستقلا للجملة المستقلة على ذلك الجزء بايجاد اجزائها يلزم ايجاد الجزء نفسه ولما
هو علة وهو الدور بل المؤثر المستقل يكون امرا خارجا عن جملة الممكنات والموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا محالة يكون علة محضة وواجبا لذاته فيوجب ثبات الجملة فينقطع
السلسلة وهو المطلوب ولانا نفصل من السلسلة التي فرضت غير متناهية جملة بنقصان
واحد ونطبق بين الجملتين اللتين احديهما زائدة بواحد والاخرى ناقصة بواحد بان نفرض
بازاء واحد من هذه واحدا من تلك فان وقع بازاء كل جزء من الجملة التامة جزء من
الجملة الناقصة لزم تساوي الجزء وهي الجملة الناقصة والكل وهو الجملة التامة وهو محال
والا اي وان لم يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة انقطعت الناقصة لا محالة والتامة
انما تزيد عليها بواحد ومتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فتناهت الجملة
التامة وهو ما اوردنا ولانها اي السلسلة المذكورة لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها
علة محضة تحقيقا وتثبيتا للتكافؤ المحقق بين المضافين ولان معناه كونهما بحيث اذا
وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى والتكافؤ منتف على ذلك التقدير
فانه اذا كانت اجزاء السلسلة كلها ما خلا المعلول الاخير موصوفا بالعلية والمعلولية والمعلول
الاخير موصوف بالمعلولية فقط فلو لم يوجد علة محضة يلزم انتقاص عدد العلل عن عدد
المعلولات فلم يتحقق التكافؤ الواجب تحققه واذا وجب تحققه وجب انتهاء السلسلة الى علة
محضة وهو المطلوب ولانا نطبق بين سلسلتي وضع العليات والمعلوليات الموجودة فيما
فوق المعلول المحض الاخير بعد طرح المعلول الاخير من البين فيحصل جملتان متغايرتان
احديهما مركبة من عليات العلل والاخرى من معلوليات المعلولات فيلزم التطبيق لضرورة

سبق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

سبق العلة زيادة وصف العلية والا لبطل السبق اللازم للعلة فيلزم وجود علة لا تكون معلولة
فينقطع السلسلتان وتتناهيان وفيه نظر لان سبق العلة بمعنى وجود علة لا تكون
معلولة اول النزاع وبمعنى ان للعلة سبقا على المعلول لا يفيد في السلسلة الذاهبة
الى غير النهاية ولانا اى السلسلة المفروضة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا
ففرد وكل واحد منهما من الزوج والفرد اقل بواحد مما بعده فيتناهى وكيف لا وهو محصور
بين الحاصرين هذا والكلام في المقام طويل والمطلب جليل **خاتمة قد يقال الصورة**
على ما هو المشهور وقد يطلق على غيره بالاشتراك فيعم كل هيئة في قابل وحدانى وحدته
بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة كما يطلق على المعنى المشهور كذلك يقال المحل اى المحل
الصورة بمعنى الهيئة كالبياض مثال للصورة بالمعنى المراد هنا والجسم مثال للمادة بهذه
الصورة وقد يقال الغاية لما ينتهى اليه الفعل وان لم يكن له جهة علية واحتياج من الفعل اليه
بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار يريد بيان معنى الغاية على وجه يشمل العلة الغائية بمعنى ما
يفعل الفاعل لاجله ويقصده ويترتب على الفعل وجوده والغاية بمعنى منتهى الفعل ومقطعه
ولم يفعل الفاعل الفعل لاجله وتحصيله بان لا يكون الغاية مما يتاخر عن الفعل ويترتب عليه كالو
فانه عند الحكماء ومن يحذو حذوهم غاية لجميع الموجودات ولهذا قالوا انه غاية الغايات حتى قالوا
ان النفوس الفلكية والقوى الارضية والطبايع العنصرية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها
من المزاج وغيره ولكن كانت هذه الامور من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها كونها على افضل
ما يمكن ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك لاجرامها بل بتفاوت وان
غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو [illegible] الاول الحقيقة من جهة
توجه جميع الاشياء اليه ولهذا شاع فيما بينهم لولا عشق العالى لانطمس السافل وحملوا
الى سريان نور العشق في جميع الموجودات على تفاوت الطبقات حتى ان القوة المسكنة
للارض انما تفعل التسكين لاجل ان تكون على افضل ما يمكن لها او بان يكون لها على قصد وشعور

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164. ??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كتحريك القوى الطبيعية على ما اشتهر او يكون له قصد وشعور لكن لا يفعل الفعل لاجل الغاية ويصدق
على جميع الاقسام انه لم يفعل الفاعل الفعل لاجل الغاية بمعنى انه يفعل لاجل تحصيلها ويصدق على الجميع الغاية
بمعنى ما ينتهي اليه الفعل وما يتعلق بهذا الكلام ان من الافعال ما هو عبث لا غاية له وما هو اتفاقي
وما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح وقد قيل لاثبات الغاية في العبث ان كل حركة ارادية فلها مباد
مرتبة فالمبدأ القريب هي القوة المحركة المباشرة لها في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي
قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل
واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما يوافقه حركته للقوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق
الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة ثم ان تلك
الصورة المرتسمة في القوة المدركة ربما تكون نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة كالانسان اذا
تخيل مقاما انيقا وتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما تكون غيرها كاشتياق الرجل الى بلدة
ليلقى حبيبا فقد ظهر ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية
اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان بخلاف المبادي السابقة عليها
اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان انتهت اليه يتطابق المبدأ
الاقرب والابعد ان اللذان قبله كانت غاية للمبادي كلها فليس عبثا واذا لم تطابق
ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري فهو العبث فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده مبدأ
الشوق والتخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية كا   باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها
غاية له اذ لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا فقد علمت ان العبث غاية القوة الخيالية
على التفصيل المذكور ففي العبث ليس مبدأ فكري فليس له الغاية واما المبادي الاخر فلها غاية
هي خير بالقياس اليها فان اللاعب باللحية والنايم والساهي لا يخلو فعلهم من باعث شوقي

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

من عادة او ضجر من هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحابسة او تجدد طلبها
فعل الى غير ذلك والعادة لذيذة وكذا الانتقال والحرص على الفعل الجديد واللذة خير حقيقة ظنية
فهذه الافعال خالية عن الخير وان لم يكن خيرا عقليا واما بيان العلة في الاتفاق فبان الامور الممكنة
اما دائمية او اكثرية او حالة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على
الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار اتفاقيا وذلك مثل ان يشترط ان المادة
في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلية صادفت استعدادا
تاما في مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائدة فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب ان يكون
الاصبع الزائدة ويكون ذلك دائما بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا وقتا ما اقليا
بالنسبة وبالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاتفاقي دائمي اذا اخذ بشروطه
واسبابه فيقع صيرورة المساوي بل الاكثري ايضا دائما لاجل حفظ شروط واسباب لم يبق فيها شك فالامور
الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها واما بالقياس الى المبدا الجمع للاسباب المكتسبة
بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان من حفر بئرا على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي
ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من علم بالاسباب المودية اليه فليس بالاتفاق بل
بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث تكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض و
الغايات غايات بالعرض فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضت لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى
طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور
الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها اذا قيس اليهما واذا قيس الى
اسبابه المودية اليه يكون غاية ثانية له طبيعية او ارادية اذا علمت للطبيعة غايات وان النائم
والساهي لا ينفك فعلهما عن غرض وغاية ومصلحة وان لم يشعر الساهي والنائم على ذلك الغاية
والمصلحة فاذا كان الفاعل مختارا وصدر عنه فعل ولم يتفطن بما هو مرجح لفعله لم يلزم
منه نفي المرجح هذا تحرير كلمات الحكماء في بيان الغاية للاشياء وما كان الموجد عندنا هو الله تعالى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بحث الاعراض

بلغ

وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن هو التسبب العادي اي جري عادته سبحانه بان يخلق ذلك
الشيء عقيب ذلك الممكن من غير ان يكون له تاثير **الباب الثالث في الاعراض وفيه**
مباحث قدم مباحث الاعراض على مباحث الجواهر وان كان الاعراض موقوفا وجودها
على وجود الجواهر وهذا قدم من قدم مباحث الجواهر على مباحث العرض نظرا الى انه ربما يستدل
باحوال العرض على احوال الجوهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وقبل الخوض
في المقصد اراد ان اورد تقسيم مقسم العرض ليحصل منه هو وقسيمه ثم يجعله مقسما لاقسامه
فاورد تقسيما اولا على راي المتكلمين وثانيا على راي الفلاسفة فقال الاول اي المبحث الاول
الموجود ان لم يسبق بالعدم ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم والا اي وان كان مسبوقا به فحادث
وليس معنى كونه مسبوقا بالعدم او عدم كونه مسبوقا به ما هو مخترع الفلاسفة عن القدم الذاتي
والحدوث الذاتي على ما مرت اليه الاشارة فان تحيز اي الحادث بذاته فهو جوهر فالجوهر عندهم
هو الحادث المتحيز بالذات او تحيز لا بذاته بل بتبعية اي بتبعية الجوهر فعرض فالعرض هو
الحادث المتحيز بالتبع ومن هنا علمت سبب عدم اطلاق العرض على صفات الواجب تعالى عند مثبتيها
ولما لم يثبت عند اكثر المتكلمين تجرد النفوس الانسانية وكذا تجرد الملائكة مع كونها حادثة عندهم
قسموا الحادث قسمين المتحيز بالذات وبالغير ثم العرض اما مختص بالحي لا يوجد في غيره كالحيوة
والادراكات وسائر ما يتبع الحيوة من القدرة والكلام والارادة او غير مختص بالحي كالالوان
وهي اربعة اقسام الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في
الحيز عقيب العدم فانه ليس بكون اذ فسر السكون بالكون الثاني في المكان الاول والحركة وهو ظاهر
والمحسوسات اي المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فان السواد والحلاوة والرائحة
مثلا يوجد في الحي وغيره اما عليه المتكلمون والحكماء فقالوا الموجود ان كان وجوده لذاته فواجب
والا فممكن وهو اي الممكن ان استغنى عن محل يقومه وهذا المحل الذي يقوم الحال يسمى
الموضوع فذلك الممكن المستغني عن ذلك المحل جوهر وعلم منه ان الجوهر قد يكون له محل غير

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

غير المحل المذكور ويسمى محله مادة فالمحل اعم من المادة والموضوع والا اي وان لم يستغن عن
ذلك المحل بالموضوع فالممكن عرض والهيولى موضوع بالنسبة الى الاعراض الحالة فيها
ومادة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها واحتياج المحل الى الحال قد يكون في وجوده وقد يكون
في تحصله نوعا كالصورة للمواليد وعلى هذا التحقيق يلزم ان الهيئة السريرية صورة
نوعية لكنهم لما حكموا بعرضيتها لم يجعلوا السرير نوعا محصلا ثم ان خروج الواجب عن تعريف
الجوهر بالمستغني عن المحل المقوم بانه جعل من اقسام الممكن وعن تعريفه بماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع بان الواجب الوجود وجوده عين حقيقته ومعنى حلول الشيء في الشيء هو ان يكون
وجوده بعينه لذلك الشيء وقد يفسر بالاختصاص الناعت بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر فتامل فيهما واجناسه اي اجناس العرض بحكم الاستقراء لا بحكم البرهان القاطع
على ما نص عليه الشيخ وغيره تسعة هذا قول الجمهور وقيل ثلثة الكم والكيف والنسبة وقيل اربع
هذه والرابع الحركة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل
وان ينفعل لم يقل الفعل والانفعال ليدل على ان ليس المقولة الا فعل الفاعل حال كونه فاعلا
او انفعال المنفعل حال كونه منفعلا لا ما يحصل بهما ولو عبر بالفعل والانفعال الذين يطلقان
على الحاصل بالمصدر لخلا عن ذلك التنبيه وامتناع قيام العرض بنفسه لا بموضوع او باكثر
من محل واحد مثل ان يقوم بياض واحد بجسمين بالذات او بلا احتياج تعميم لقوله واحد
كوحدة العشرة ووحدة التثنية مثلا لان للواحد باعتبار وما نحن وان كانتا في حد ذاتهما
كثرتين لكن لكل منهما جهة وحدة باعتبارها يقال لها واحد ويعرض لها وحدة فهو ذكر
جز لقوله وامتناع ثم اراد ان ينبه على ما يتوهم في بعض المواضع من قيام العرض الواحد
بمحلين توهم فاسد وان القائم غير القائم بذلك وان اتحدا في الاسم والماهية النوعية
فقال والوضع مثل القرب والجوار والتاليف متعدد كل واحد فلا يرد ان القرب مثلا
عرض قائم بالمتقاربين فان القرب القائم بهذا غير القائم بذلك ومنشا التوهم هو هما

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ذكرنا من اتحاد الاسم ومن اتحاد النوع وهذا اما جوزه بعض قدماء المتكلمين وجوزه ابو
هاشم من المعتزلة وقال التاليف عرض قائم بالجزئين لان عسر انفكاكهما يستدعي
علة وتلك العلة هي التاليف فيقوم بهما تاليف واحد يعسر بسببه انفكاك احدهما
عن الآخر وقال ايضا انه يمتنع ان يقوم التاليف الواحد باكثر من جزئين والا انعدم
بانعدام واحد منها وبطلان الوجهين لا يخفى على الطبايع السليمة ويستحيل انتقاله
من محله لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فاستحال انتقاله ضرورة ولان
تشخصه ليس الا بمحله لان تشخصه لا يجوز ان يكون لماهية والا انحصر نوعه في شخصه
ولا لما يحل في العرض والا لزم الدور لتاخر الحال لاحتياجه الى المحل وكونه علة لتشخصه
يستدعي تقدمه او لانه يلزم وجود اعراض غير متناهية ولا لامر يحل في محل العرض لانا
ننقل الكلام في تشخصه ولا لامر منفصل لان نسبته الى الكل على السواء وهذا الدليل
للحكماء القايلين بعدم ترجيح المختار بلا مرجح واما نحن فلما جوزنا الترجيح بلا مرجح
لم يتم هذه المقدمة على اصلنا هذا وقد يتوهم حدوث المثل في المجاور كالبرودة
المماثلة للبرودة للبرودة الموجودة في الجسم البارد وكالماء مثلا الحاصلة بسببه في الجسم الملاصق
له كالهواء انه انتقال فاعل القول لم يتوهم وليس هو في الحقيقة انتقالا بل حدوثا لمثل بركة الصحبة
والمصاحبة في جواز قيامه اي العرض بالعرض الآخر خلاف بين جمهور المتكلمين والحكماء
وهذا الخلاف فيما بينهم مبني على الاختلاف الذي بينهم في معنى القيام انه اي القيام التبعية
في التحيز اي يكون تحيزه تابعا للمتحيز بالذات كما ذهب اليه جمهور المتكلمين او الاختصاص
الناعت كما ذهب اليه الآخرون ولما لم يكن للعرض تحيز بالذات لم يكن له تابع ولما لم يكن له
تابع في التحيز لم يتحقق معنى القيام به بخلاف القيام بمعنى الاختصاص المذكور فان الحركة
تتصف بالسرعة والبطوء ويكونان نعتا لها ثم انا قيدنا التبعية في التحيز بالتحيز
بالذات لانه لو لم يكتف بقيد بل يراد به مطلقا لجاز ان يكون العرض تابعا بالعرض على هذا التقرير

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ايضا ثم ان صفات الواجب تعالى لقائمة بذاته تعالى على راى الاشاعرة فى نفس الامر مع عدم
تحقق معنى القيام الا ان يقال ان ذلك التفسير مختص بالقيام الذى هو ثابت للعرض او ان
اطلاق القيام على صفات الواجب على سبيل التشبيه والمجاز لا يقال العرض ثابت للمحل فثبت
للعرض عرض هو الثبوت لانا نقول الثبوت امر اعتبارى والعرض من اقسام الموجود فى الخارج
والجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين بل يتجدد وينقضى آنا فآنا وما يتوهم من
بقاء فبتجدد الامثال لان مفهومه اى مفهوم العرض ينبئ عن ذلك اى عدم البقاء يقال
عرض لفلان امر اى معنى لا قرار له وهذه الحالة عارضة اى ليست باصلية والشئ العارض سريع الزوال
لا يبقى كثيرا ولانه يستلزم بقاء العرض قيام عرض البقاء اى العرض الذى هو البقاء به اى
بالعرض وهو محال او امتناع زواله اصلا اى يستلزم بقاء العرض امتناع زواله لانه لو لم يمتنع
زوال العرض بعد بقائه بل امكن زواله بعد بقائه لكان زوال الحادث يفتقر الى سبب فسببه
اما نفس العرض فيكون العرض بنفسه مقتضيا للزوال فيمتنع وجوده ضرورة ان ما
يكون عدمه مقتضى ذاته يمتنع وجوده او سبب الزوال شئ غير الذات الذى هو عرضه بزوال
شرط اى شرط كان فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل او تحقق الزوال بسبب طريان
ضد اى ضد للعرض فيدور لان طريان احد الضدين مشروط بزوال الضد الآخر
فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا او الزوال الحاصل بفاعل مختار او موجب مع
شرط حادث ثم يصير النفى المحض اثرا والعدم محض والنفى البحت لا يصلح لكونه اثرا
والكل اى كل ما ذكر من الادلة ضعيف اما الاول فلان العرض انما ينبئ عن عدم الدوام
لا عن عدم البقاء ولو سلم فلا يلزم اعتبار المعنى اللغوى بجليته فى المعنى الاصطلاحى واما الثانى
فلان البقاء ليس عرضا قائما بالباقى بل هو عبارة عن استمرار الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى
والثانى لو سلم فلا نسلم قيام العرض بالعرض واما الثالث فلانه لو صح الدليل لزم ان لا يكون الاجسام
باقية ولعل هذا وجه تمسك النظام على مذهبه من عدم بقاء الاجسام ايضا واليه ذهب كثير من متأخرى الصوفية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الا انهم ذهبوا الى ان بعضها كلها بمنزلة العوارض وهو المنقول عن بعض اساطين الحكميين ولانه على تقدير
بقائه يلزم ما يلزم على تقدير زواله بعد بقائه بل نقول هذا الدليل على تقدير تمامه يستلزم ان لا يعدم
شئ بعد الوجود لان الاستحالة انما تنشأ من العدم بعد الوجود لاى شئ كان سواء كان بعد
زمان البقاء او لا ولان طريان احد الضدين يستلزم زوال الضد الآخر لانه يتوقف عليه
وايضا الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود لا الوجود الخاص كالوجود الدائم والذى حملهم على
هذا الاصل مع انه مكابرة فى بعض الاعراض انهم حكموا ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث فاذا احدث
شئ فقد زال علة الحاجة فيلزم استغناؤه عن المؤثر وقد التزم بعض الاستغناء عن المؤثر
حالة البقاء ولما كانت شناعته ظاهرة حكموا بتجدد الامثال فى الاعراض لان بزوال الاعراض
يحتاج المعروض فى بقائه الى المؤثر ايضا لانه لو لم يوجد عرض بعدما عدم مثله يلزم عدم المعروض
ايضا اذ المعروض لا يخلو عن العرض فيلزم منه احتياج المعروض وعدم استغنائه المبحث الثانى
الكم عرض يقبل القسمة لذاته بمعنى تعين شئ غير شئ من الاحكام الكلية الكم الشاملة لقسميه
بيان خواصه وهى ثلث الاولى قبول القسمة لذاته ح ان غيره من الاجسام والاعراض انما
يقبل القسمة بواسطة والقسمة يطلق على الوهمية وذلك بان نفرض فيه شئ غير شئ و
القسمة بهذا المعنى تعم المتصل والمنفصل من الكم وهذه القسمة هى المراد ههنا وعلى الفعلية
بان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والقسمة بهذا
المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران والمقدار
يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولا ابقاء
المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى ولا يبقى معه ولما كان المراد بالقسمة
القسمة الوهمية قيد القبول بمعنى فرض الخ لاخراج القسمة الفعلية وقابلها الهيولى والجمهور عرفوه
بهذه الخاصة الثانية قبول المساواة واللامساواة يعنى اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا
له او لا وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم آخر ان يكون

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يكون عدد اجزائها على التساوي والتفاوت الثالثة اشتماله على امر عادي والتعريف بالخاصة
تعريف رسمي وان المقولات التسع لما كانت اجناسا عالية لم يكن لها جنس وفصل فلا يكون لها
حدود والعرض المذكور فيه عرض عام فلا يلزم عدم كون المقولات اجناسا عالية ومن تصفح
الشرح علم فائدة التقييد بقوله لذاته فالكم منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك يتلاقى
عنده بان يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بين الخطين فالمراد بالحد المشترك
هو الحد الوصل وهو الذي يكون وجوده بحسب التوهم لا الحد الفاصل وهو الذي يوجد في الخارج
بحسب القطع لانه ليس بمساوي النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما واعلم ان الحدود بحسب
خالفها بالنوع لذوات المحدود والا لكانت اجزاء لا حدودا لها وهو العدد فهذه العبارة
الدالة على الحصر احسن مما قيل كالعدد فان انحصار الكم المنفصل فيه هو الظ وذكر بعضهم ان العقول
نوع آخر من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو العقول
واحتجوا عليه بان العقول ذو اجزاء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل وفيه نظر لانا لا نسلم
كونه ذا اجزاء لذاته بل يعرض له الكمية من حيث العدد فهو الكم المنفصل وهو متصل ان كان له حد
مشترك وللفظ الاتصال معان احدها كون الشيء في حد ذاته ومرتبة ماهيته صالحا لان يفرض
منه الاجزاء الثانية المتقاطعة وهذا المعنى صفة حقيقية لا   وفصل الجوهر
ثابت للجسم في حد ذاته ومرتبة ماهيته اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع
النظر عن جميع العوارض سواء كان الجسم نفس الصورة او مركبا منها ومن الهيولى قال الشيخ في الهيات
الشفاء في بيان عرضية المقادير اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
وهذا يدل على ان لفظ الجسم والمتصل يطلقان على الصورة ايضا فان قلت ما ذكرته مسلم وقد
ذكرت قبل هذا فانه لو كان الجسم في حد ذاته متصلا لا يمكن فيه فرض شيء دون شيء قلت
لا نم ان مجرد امتداد الجسم في حد ذاته يساوق القبول اي قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية
بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذات امتداده لم يصح فيه فرض جزء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

معين دون جزء معين والجسم في مرتبة الذات ممتد في الابعاد من دون تعيين امتداداته
وتقدير انبساطه والقسمة الوهمية المذكورة سابقا ما كان بحسب التوهم جزئيا وذلك موقوف على
تعيين الامتداد المطلق نعم يعرض لذلك الامتداد المطلق القسمة الوضعية العقلية لذاته
ولم يجعل القسمة بهذا المعنى من خواص الكم كما علمت وما قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من الجسم
فمعناه جزء من مقدار جسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء او كلا ومثاله في الكم المنفصل
اذا قلنا جسمان من خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم
بما هو جسم واحد او كثير فهو ناظر الى نفي القسمة وهمية او فرضية عنه وثانيها كون الشيء بحيث يوجد
بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد مشترك وهذا المعنى فصل الكم المتصل ومن خواصه قبول
الانقسام بغير النهاية وهذا المعنى ايضا ليس بالاضافة الى غيره وثالثها كون المقدار متحد النهاية
بمقدار آخر ورابعها كون الجسم بحيث يتحرك بحركة الجسم الآخر وهذان المعنيان معتبران باعتبار
الغير وبالقياس اليه دون الاولين على ما علمت وهو اي الكم المتصل ان كان غير قار بمعنى القار
ثابت اجزاؤه مجتمعة في الوجود وعلى من هذه الملكة حال عدمها فزمان فانه كم متصل لذاته
وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض والا اي وان لم يكن اجزاؤه غير قارة بل قارة
فمقدار والمقدار ان كان منقسما في جهة واحدة فقط فخط او في جهتين فقط فسطح او في جهات
ثلث فجسم تعليمي قيل انه عرض متصل يمكن فرض ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوائم فيه واتصال الجوهر
الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر والآخر عرض متحدان في الوضع
وهذا ضعيف وقيل للصورة اتصال تبعية اتصال الجسم التعليمي وهذا مخالف لما ذكرناه سابقا
من ان الجسم في مرتبة ذاته متصل وقيل الجسم التعليمي هو مجموع امور ثلثة الطول والعرض والعمق
وهذا القول مما يتبادر الى الاذهان العلمية وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل
والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى
مقدارها بالعرض فحينئذ اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتقدير انبساطه فالامر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتداد اقطار ای
مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج بل بسبب اشتماله على الصورة
وعليه الشيخ وبهمنيار وغيرهما ويرد عليهما انه يكون الجسم التعليمي عبارة عن المجموع المركب من الصورة
الجسمية والتعين وليس بعرض لان العرض يحتاج الى الموضوع ولا موضوع للمجموع والذي يدل
على انه ليس شيئا من الجوهر والعرض ان الوحدة معتبرة في التقسيمات والماهية المركبة من الجوهر
والعرض اعتبارية وليست لها وحدة حقيقية فهذا المجموع ليس شيئا واحدا او موجودا واحدا
حتى يكون اما جوهرا او اما عرضا بل هو موجودان ثم ان المقدار قد يوخذ بلا اضافة
الى امر آخر وقد يوخذ مع اضافة فيسمى ذلك المقدار الطول والعرض والعمق بهذا فقد يراد بالطول
والعرض والعمق نفس الامتدادات فيكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول
الامتدادين او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الى محيطها و
بالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الماخوذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد
المفروض ثالثا والمعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا يكون كميات محضة
بل ماخوذة مع اضافة ولهذا يصح سلبها عن الامتداد فيقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل فمعنى
الكلام المتن ان المقدار الماخوذة مع الاضافة ككونه اطول الامتدادين او البعد الماخوذ من راس
الانسان والماخوذ اولا يسمى طولا وقس عليه نظيريه وانما اكتفى على ذكر ان المقدار الماخوذ مع الاضافة
مسمى بكذا لان تسمية نفس المقدار المحضة بالطول والعرض والعمق ظاهر وعند المتكلمين العدد
اعتباري محض ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن اذ لا سوى الوجود وجود الخارجي عندهم
فعلم من هذا انه عند الحكماء لا يكون البعد اعتباريا بالمعنى المذكور فانهم يثبتون وجوده ذهنا فكان
عندهم ذهنا حقيقيا والمقادير عند المتكلمين جواهر فردة مجتمعة اي ليس في الاجسام سوى الجواهر
الفردة من مقادير كما ذهب اليه الفلاسفة او نهايات وانقطاعات يعني ان السطح مثلا
نهاية وانقطاع للجسم والخط نهاية وانقطاع للسطح والنقطة للخط وان هذه الامور امور معدومة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لا وجود لها في الخارج لانه لا معنى للسطح الا انقطاع الجسم اي عدم امتداده وكذا الخط لا معنى له
الا عدمي امتداد السطح والجسم التعليمي متالف من العدمي وفيه منع فالحاصل ان المقدار ليس شيئا
سوى الجسم كما هو كذلك عند الحكماء والزمان بمعنى القطع والمكان غير موجود عند جمهور
الحكماء الا انه امر ثابت في نفس الامر وبمعنى الآن السيال موجود في الخارج وعلى كل تقدير فهو موجود
حقيقي وقد يطلق على الوجود الذهني بنفسه انه موجود في الخارج بمعنى الخارج المتناول للذهني وبهذا
المعنى يصح جعل الزمان بمعنى القطع موجودا خارجيا والمتكلمون قالوا ان الزمان باي معنى كان
وهمي اذ لا وجود للماضي والمستقبل لا في الحال ولا في الزمان الماضي ولا في الزمان المستقبل والاول محض
ظاهر والاخيران يستلزمان ظرفية الشيء لنفسه ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وهو ممتنع عند الحكماء وهذا الدليل يصير جدليا بهذا التقرير
او يقال ان الحاضر ظرف فيستلزم وجوده في الخارج وجود ذي الظرف هو جزء من الزمان الذي
يتقوم به الظرف ولا وجود له اذ لا وجود للماضي ولا للمستقبل على ما عرفت وح لا يصير جدليا
ولان تقدم بعض اجزائه على بعض آخر منها لازم لوجوده ضرورة انه ليس امرا قارا فلا يجتمع
اجزاؤه فيكون بعضها متقدما على بعض وذلك التقدم ليس بامر الا بالزمان لان امتناع
اجتماع المتقدم مع المتأخر ليس الا في التقدم الزماني دون غيره فيكون للزمان زمان فتتسلسل
الازمنة ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده اي بعد وجوده لكونه اي كون عدمه بعده
زمانيا فيلزم وجوبه مع تركبه وتقضيه لكونه كما وغير قار الاجزاء واحتياجه الى المحل
مع ان كل واحد ينافي الوجوب فكيف الجميع ورد بان العدم اي عدم الماضي في
المستقبل والماضي وفي المستقبل وفي الحال لا يستلزم العدم مطلقا فان الوجود المطلق
اعم من الوجود في الحال والمستقبل والماضي ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فان الزمان
ليس موجودا في الزمان بل وجوده لا في زمان فلا يلزم وجوده في جميع الازمنة على
وجوده مطلقا فكما ان المكان موجود ولا يلزم ان يكون وجوده في مكان او ظرف فكذلك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الزمان لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال الذي هو ظرفه وهذا دفع
لاول الدلايل والتقدم بالذات اشارة الى جواب الدليل الثاني وتوضيحه ان التقدم
والتاخر من العوارض الاولية الذاتية لاجزاء الزمان فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان
فلا يلزم ان يكون له زمان آخر وتسمية هذا القسم زمانيا لا تستدعي وجود زمان آخر
ولو اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فنقول ان التقدم بين اجزاء الزمان قسم
سادس مناسب لان يسمى بالتقدم بالذات وبعدية العدم في ظرف الماضي يعني ان كون
العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في الزمان بل المجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف الزمان
مضي الآني ونقيضه وفيه تامل وامتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الامكان انما المنافي له هو امتناع العدم
مطلقا اي عدم كان قالوا اي الفلاسفة ان وجود امتداد يتصف بعض اجزائه بالماضي
وبعضها بالاستقبال وملحمة التقدم والتاخر بالذات وبغيره بواسطة بحيث لا يعرض قبل
اي لا تصير اجزاؤه التي تتصف بالقبلية بعد ولا بعده اي لا تصير الاجزاء التي تتصف
بالبعدية قبل ضروري خبر لان اراد بالوجود الوجود في نفس الامر او في الخارج بالمعنى الشامل
للموجود في الذهن بنفسه لان الوجود الخارجي بالمعنى المشهور ايضا ليس بثابت للزمان المحقق
عند اكثرهم بل الموجود عندهم انما هو الآن السيال ويمكن ان يقال انه اراد الوجود الخارجي بالمعنى
المتبادر منه وقد ذهب اليه بعض المتاخرين وكلام قدماء الفلاسفة يعد هذه العناية
على القول بانقطاع الزمان باي اخرى ادلة بطلان التسلسل فيه والقول بان وجود الاستعداد
الغير القار محال بديهة مدفوع بان عدم قراره انما هو عند من هو تحت تصرف الزمان واما
عند من تصرف فكلا بل الزمان عنده موجود دفعة ومعا بمنزلة الآن عندنا وكما انه تعالى
لما لم يكن مكانيا كانت نسبة جميع الامكنة اليه متساوية اي ليس بعضه قريبا منه وبعضه بعيدا
فكذلك لما لم يكن زمانيا لم يكن بعضه بماض بالنسبة اليه وبعضه بمستقبل بل الكل حاضر عنده
كالآن الحاضر عندنا وكما ان كل المكان عنده بمنزلة نقطة واحدة فكذلك كل الزمان عنده

بمنزلة آن واحد فعلم من هذا معنى قولهم للزمان اسوة حسنة مع المكان ومعنى ليس عند ربك
صباح ولا مساء فتأمل والتحقيق ان حكمهم بان الامر الممتد من الزمان موجود انما هو قبل ان تحقق
حقيقة الزمان كما مرت اليه الاشارة ولكون الزمان ضروري الآنية يعترف به مما ذكر من وجود
امتداد الخ يعترف به العامة وبقسمته عطف على الضمير المجرور الى السنين والشهور والايام
والساعات فعلم ان الزمان بديهي الوجود واما حقيقته فقيل مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا
المدعى لما كان مركبا من عدة احكام من كونه كما ومن الكم متصلا فان الحكم بانه مقدار بانه كم متصل
وقايم بالشيء غير قار وكذلك الشيء حيث وجد بل صفة لبعض افراد الشيء والغير القار وهي
المستديرة منها ولكل مستديرة بل لاسرعها اورد لكل منها دليلا فقال لانه لتفاوته بالزيادة
والنقصان والمساواة واللامساواة لذاته حكم بانه كم فثبت كميته ولامتناع تألفه
من الآنات حكم بانه كم متصل لان الامر القابل للتفاوت اذا لم يكن له اجزاء بالفعل يكون
ممتدا متصلا فثبت انه كم متصل ولعدم استقراره المعلوم بالضرورة كما مر بيانه
علم انه مقدار الهيأة غير قارة ولولا الزمان يكون هو ايضا قارا والهيأة الغير القارة هي الحركة ولامتناع
فنائه لما مر دليله ثبت انه مقدار الحركة المستديرة اذ المستقيمة ينقطع لما بين فثبت كونه مقدارا
للحركة المستديرة ولتقدر جميع الحركات به بالزمان ثبت انه مقدار لاسرعها فيكون مقدارا
اقصر فيصلح التقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس واسرع الحركات
اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فثبت ان الزمان مقدار لحركة الفلك قال المحقق الطوسي
في اول النمط الخامس من شرح الاشارات كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل تمادي
المقادير اعني الزمان وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعدية هذه مضافة الى
قبلية التي قبل لا توجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي توجد القبل
والبعد فيها معا قبل تزول قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم
كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

شئ اخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك
يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة
وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان
كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب انتهى واوضحه
بانه اذا فرض حركة تنطبق بمبداها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة
وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من
تلك الحركة فهو قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركات قبليات بعضها متصرمة
وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان ثم قال والحاصل ان المعروض
القبلية بالذات خواص احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد على نوح عليه السلام
يمكن ان ينقسم ويقسم قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى خالد ثم الى نوح عليه السلام قال وهذا اظهر
غاية الظهور في الحركة التي وصفها الشيخ فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى
الى ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباع الثانية تلك الاجزاء لا تجتمع معا بل كل جزء
يفرض فهو قبل بالقياس الى اخر بعد بالقياس الى اخر الثالثة انه يقبل التقدير في القبل
بالذات كم لاحتماله التقدير متصل بقبوله الانقسام الى اجزاء غير قار الذات بفقد اجتماع
اجزائها في الوجود فهو الزمان لا يتم الا بالحركة لان الحركة ليست بكم بالذات لعدم قبوله
التقدير في نفسها اذ لا يتم حركة طولى بل هي حركة في زمان اطول او في مسافة طولى نعم هذا
الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون تغير لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون
الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار ثم قال صاحب المحاكمات هو كمية
الحركة من جهة المسافة والحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل المسافة او زمان فانا

لو فرضنا حركتين احدهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ننظر الى المسافة ولا الى الزمان لم نعلم
طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما من جهة المسافة والزمان اما من جهة المسافة
فلانها تنطبق عليها فالحركة الى نصف الحركة الى كل المسافة فيعرض لها الكمية بحسب المسافة
ولسنا نقول ان للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة
وانما الزيادة والنقصان تعرضان للحركة بالكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم واما من
جهة الزمان فلانه تنطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان
فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان لكن
جهة المسافة التقدم والتاخر اللذان يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم
ومتاخر في الوضع وهو يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان التقدم والتاخر اللذان لا
يجتمعان فالزمان كمية الحركة من جهة التقدم اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان هذا
كلامه فهو واضع موافقا للشارح الاشارات وهذا التحقيق انيق ينكشف وينحل برعاية عبارة
اتم غاية الوضوح وقال في شرح الاشارات ايضا في بيان ماهية الزمان ان التجدد والتصرم اللذين
نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا
لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال
اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض وبمتغير هو جسم يحل التغير فيه مثل هذا التغير الواقع لا
دفعة يسمى حركة فهذا متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل المتقدم قد
دل على وجوب كون كل حادث مسبوق بزمان وكل زمان لم يزل او لم يزل فهو حادث فاذن هو
مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة
لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الابعاد فاذن ما يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي
الوضعية الدورية قال وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان
ينقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

٦٥

والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان التقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها
كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصة يلحقهما من جهة
ما لها للحركة ليس من جهة ما لها للمسافة ويكون متقدم وبعد بالحركة فان الحركة باجزائها
بعد المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار
ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى
متقدم او متاخر لا بالزمان في المسافة ولا كان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرض
بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرض من ايراده هذه النكتة الاخيرة والنكتة
الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف الزمان بالمتقدم والمتاخر في المسافة لان الزمان لئلا يلزم
الدور بخلاف ما قال في الاشارات عانه قال من جهة المتقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا
الا التقدم والتاخر الزمانيين وهو مستلزم للدور فقد تسامح الشيخ في الاشارات بخلاف ما في
الشفاء على اصول الفلاسفة مثل لزوم السكون بين الحركتين المستقيمتين وامتناع تركب
الجسم من الجواهر الفردة ولزوم ان يكون عدمه بعد وجوده مقتضيا الزمان وقيل هذا
قول كثير من المتكلمين ان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند
طلوع الشمس ولا يفيد هذه القول الحقيقة للزمان والقدماء منهم افلاطون على انه جوهر مستقل
غير مفتقر الى محل يقطع وجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة وفيه لان غاية ما لزم من قطع وجوده
وان لم يوجد جسم ان لا يكون العرضية من الثبوت له بان لا يحتاج العقل بمجرد تصور المفهومين
الا ان لا يكون ثابتا له في نفس الامر فان البياض يمكن ان يتصور بعنوان فارق البصر مع قطع
النظر عن وجود الجسم بل ومع النظر عن وجوده الجسم اقول لعل المراد بالجوهر الذات وبالمستقل
الامر الغير المحتاج الى فرض فارض والمستقل بالمفهومية اي الزمان امر وجوده ليس بمجرد فرض
فارض واعتبار معتبر ولعقل بلا ملاحظة نسبته الى امر وح يكون راجعا الى مذهب الجمهور **فصل**
المكان لكونه كما عند المشائين اورده في ذيله فقيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المماس للسطح الظاهر من المحوي وهذا قول المعلم الاول ارسطاطاليس واتباعه وقيل البعد الذي
ينفذ فيه بعد الجسم فان كان ذلك البعد موجودا كان بالبداهة مجردا عن المادة فهو مذهب افلاطون
واتباعه وان كان امرا موهوما محضا فهو مذهب المتكلمين واعلم ان الاحتمالات في المكان
ثلثة لانه اما موجود او معدوم وعلى الاول اما مادي او مجرد والى كل واحد منها ذهب ذاهب
كما علمت والامارات من نحو مساوات المكان للمتمكن وعمومه لكل جسم وكون الطير
الواقف في الهواء المتحرك والحجر في الماء الجاري ساكنا تدل على الثاني خبر لقوله الامارات
الاولى التي اوردها الحكيم ابن الهيثم فلان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط
بها اضعاف المحيط بالمدورة مع وحدة الجسم واما الثانية فلان الفلك الاعظم لا مكان له بمعنى السطح
واما الثالثة فلان تبدل الامكنة يستلزم الحركة ولو كان المكان عبارة عن السطح وقد انتقلت السطوح بحركة
الريح الهابة والماء الجاري يلزم حركة الطير الواقف في الهواء والحجر الساكن في الماء الجاري وللخصم ان
يقول استبدال الامكنة انما يكون حركة اذا كان ناشيا من المتمكن في الحركة بالذات واستبدال الامكنة
المعتبر في الحركة اعم من ان يكون ذلك الاستبدال في مكان المتحرك او في مكان مكانه فان تبدل مكان مكانه
بحركة ناشية من المتمكن اذا كان مكان المتمكن يتحرك بحركته يسمى حركة ايضا بالاضافة الى المكان الكائن
وان لم يكن حركته بالاضافة الى مكانه فلا يرد الاعتراض بالمتمكن المحفوف بالكرباس وما قيل من ان
الحركة السلانية ملزومة لتبدل مكان المتحرك فاكثري وذهب بعض الاعلام الى ان المكان هو الجسم المحيط
من حيث انه محيط وهو اي المكان هل يجوز خلوه عن شاغل قيل نعم يجوز الخلو والقائل به
بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود والمتكلمين لانا اذا فرضنا رفعنا صفحة ملساء عن
صفحة ملساء مثلها دفعة انما قيدنا بها لانه عند الرفع على سبيل التدريج يدخل فيه جسم غريب
فلا يثبت المطلوب لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط وفيه نظر اذ الارتفاع لا يحصل الا بالحركة
وهي زمانية فاذا تحرك المرفوع تحرك ما يلاصقه اليه واذا رفعنا احد جانبي الزق المسدود الراس
والمسام عن الجانب الاخر بعد التصاق احد جانبيه بالاخر بحيث لا يبقى فيها هواء كان خلا جوفه اذ لا

اذ لا مدخل للهواء وفيه انه يجوز ان ينفذ الهواء من المسام الذي في الزق وسد جميع المسام ثم
او يبقى فيه شيء من الهواء المتكاثف قبل الرفع ويتخلخل بعده وقيل هذا مذهب الحكماء المشائين و
بعض اخر من القائلين بالبعد المجرد لا يجوز الخلو والا لزم تساوي وجود العائق وعدمه فيما اذا
فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولا محالة يكون تلك الحركة في زمان وليكن زمان تلك الحركة ساعة واخرى
اي فرضنا حركة اخرى مثلها مثل الحركة المفروضة اولا في خلاء والمراد بالمثلية المثلية في صدورها
عن مثل القوة التي صدرت عنها الحركة الاولى في فرسخ ملاء ولا محالة يكون زمانها اكثر لوجود العائق
وليكن زمان هذه الحركة الثانية ساعتين وحركة اخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف القوام
الاول مثلا فيكون زمان حركته ايضا ساعة مثلها والكلية في ان يكون نسبة معاوقته الى معاوقة
الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ وهذا لانه بعد فرض وجود
الحركات الثلث بقوة واحدة في الامكنة الثلثة المفروضة المذكورة ضرورة ان تفاوت
الزمان بحسب تفاوت المعاوق ومعاوقته لما كانت نصف معاوقة الملاء الاول كان زمان
حركته نصف زمان حركة الاول وقد كان زمان حركة الخلاء نصفه ايضا فيلزم تساوي زمان
حركة عدم المعاوق وزمان حركة ذي المعاوق الذي رق قوام مسافته وهذه الحجة قد تورد
على امتناع الخلاء وقد تورد على ان الجسم الذي يتحرك بالحركة القسرية لا بد ان يكون فيه مبدأ
ميل وفي المقام اشكال بانا نمنع امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ذي الميل الاول كنسبة الزمانين
او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا ميل اضعف منه مثلا اذا فرضنا ان زمان
عديم الميل عشر زمان ذي الميل لم يلزم تساوي حركتي عديم الميل وذي الميل الثاني الا اذا
وجد ميل هو عشر ذي الميل الاول ولعله لم يكن عشر ذلك الميل موجودا وعلى تقدير الوجود يمكن ان
يمنع معاوقته لجواز توقف المعاوقة على القدر المعين من القوة بحيث لا يوجد بدونه وايضا
نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين عددية ويمكن ان لا يتحدا كما بين اقليدس في عاشرة
منه هذه الحجة واستفاده الفاضل الجليل شارح التجريد الجديد من الشيخ ابي البركات البغدادي

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

صاحب المعتبر بانه اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن
فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس الحركة والباقي بازاء
معاوقته فعلى هذا نسبة زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان عديم المعاوقة
نسبة المعاوقتين وان لم يكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور بعضها مح ولعل
منشاء الاستحالة هو هذا اي لا خلو الجسم عن المعاوق والجواب عن الوجه الاول ان مراتب
الشدة والضعف في القوى والكيفيات حكمها حكم مراتب الزيادة والنقصان في المقادير
لا يقف في شيء من الجانبين عند حد بحيث لا يجوز التجاوز بحسب الذات الا لمنعه مانع
خارج عن الطبيعة وقد تقرر ان الاجسام قابلة للانقسام الى غير النهاية
فكذا ما في حكمها فلا يوجد ميل الا يكون اضعف منه ولزم ان يكون له معاوقة البتة والا كانت
تلك المعاوقة ضعيفة وبتجربتها مثل تجربتها الميل فان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبول
الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في جميع الاحكام كقبول المساواة والعادية
والمعدودية لكن في المقدار بالذات وفيها بالعرض فح ظهر اندفاع الوجوه المذكورة سوى الوجه
الذي ذكره شارح التجريد واجاب عنه المحقق الدواني بان وقوع الحركة بدون المعاوقة يستحيل في
الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الدليل اذ لا يلزم من الاعتراف
بان وقوع الحركة بدون معاوقة من الخلاء غير ممكن الوقوع بحسب الواقع الاعتراف بكونه غير ممكن
فيه على ذلك التقدير اي تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان انه لو امكن الحركة فيه ولا محالة يكون
في زمان وهلم جرا الى اخر الدليل انتهى وقيل في الجواب عنه ان حاصل البرهان وقوع الحركة من
عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وجوده لمح الامور الممكنة وقد لزم
فيكون وقوعها في زمان محالا وظاهر ان الحركة انما يكون في زمان ووقوعها لا في زمان محال ايض
فحركة عديم المعاوق مح مطلقا فوجود عديم المعاوقة مح وهو المطلوب الاعتراض الذي استفيد
منه هذا الاعتراض تقريره ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر

أخر فيجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فايدتها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الجهل المذكور وتقريره
الذي افاده افضل المحققين في شرح الاشارات عاوجة لا يرد عليه ما اورد عليه هو ان قوله
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان اراد انها لا مع حد من السرعة والبطء يستدعي زمانا
فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما ولا تنفك عن شيء لا يتصور اقتضائه امرا بدون
ذلك الشيء وان لم يكن الشيء في الاقتضاء وان اراد انها مع قطع النظر عن حد السرعة والبطء
يقتضي زمانا معينا فهو ايضا باطل لان نسبة الحركة الى مراتب السرعة والبطء كنسبة الجنس الى
الفصل في البسايط من الانواع ولا يقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا
بالفصل وما لا يقوم له فصل في نفس الامر لا يقتضي شيئا وكذا الكلام ان اراد بنفس الحركة ماهية الحركة
من حيث هي هي لانها لو اقتضت قدرا معينا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر منه لكل واحد
من جزئيات الحركة لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي واللازم باطل كما في الحركة المفروضة
في جزء من ذلك الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة والحاصل ان الحركة من حيث انها حركة لا يقتضي
من الزمان او المسافة الا امرا مطلقا وان المعين منهما فانما تقتضيه الحركة المعينة وان اريد
انها اي الحركة المتصلة مع قطع النظر عن العائق يقتضي زمانا ومع العائق زمانا آخر فهو ايضا
باطل لان الحركة قابلة للشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطء لا يتصور ها هنا
الا مع معين من تلك الحدود ولا بد لتحققها مع معين من تلك الحدود من مخصص والطبيعة
لا تصلح لكونها مخصصة لعدم التفاوت فيها وعدم شعورها الملائمة لها بحيث تحدد وتعين مرتبة
من مراتبها وترجحها على الاخرى وكذا القسرية نعم انما يمكن التحديد والتعيين في الحركة النفسانية
فان للنفس ان تحدد ما لها من السرعة والبطء بواسطة ادراك مرتبة منهما بقوتها الخيالية
يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل وبحسب الميل تحصل الحركة على حد من السرعة والبطء اما عند

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

النفسانية عن الطبيعة والقسرية ففي كليهما احتياج الى الحد المعين فيجب ان يكون المحدد خارجا
عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك ايض كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء وهذا
هو المسمى بالمعاوق الخارجي او غير خارج وهو المسمى بالمعاوق الداخلي وهذا انما يتاتى في الحركة
القسرية كالطبيعة والنفس للتين هما مبداء للميل الطباعي فاذا لم يكن احد من المعاوقين
ارتفع تحديد السرعة والبطؤ فارتفع ملزومهما والحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على وجود معاوق خارجي فبنوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود
معاوق داخلي فبنوا وجود مبداء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وحاصل
الاستدلال في كلا المقامين ان المعاوق لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ كانت
المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة المسافة الى المسافة على التكافي ونسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذا
فرض ثلثة اجسام عديم الميل وكثير الميل وقليل الميل على نسبة الزمانين فلا محالة يكون حركة
عديم الميل في زمان اذ وقوع الحركة في الان محال فيلزم الخلف لتساوي وجود المعاوق وعدمه في
تسبعه هذا ما ذكره بعض الفضلاء ولي فيه شك بوجوه الاول ان الحركة القسرية الواقعة
في الخلاء اما ان يتعين بالقاسر في حد من حدود السرعة والبطوء او لا يتعين والاول لا يستلزم
المح والثاني لا يمنع وجود الخلاء ولا يلزم من وجود الخلاء استحالة ايض لان سبب لزوم المحال
انما يكون فرض المح ويمكن ان يكون ذلك الامر المح شيئا غير وجود الخلاء وذلك الشيء هو وقوع
الحركة في الخلاء لاستلزامه فرض اجتماع المتنافيين وبيانه انكم قد اعترفتم بان ماهية
الحركة لا توجد بدون حد من السرعة والبطوء فيكون حد ما من السرعة والبطوء لازما لماهية
الحركة ويلزم لذلك الحد وجود مخصص ومحدود وذلك المخصص عبارة عن المعاوق الخارجي مثلا فيلزم
ذلك المخصص لماهية الحركة ايض لان لازم اللازم لازم والخلاء عبارة عن انتفاء هذا اللازم ففرض
وقوع الحركة مع الخلاء فرض بوجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهذا مح فيمكن ان يلزم منه مح اخر وهو الذي لزم.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولا يلزم منه كون وجود الخلاء محالا وكذا الكلام في الحركة الطبيعية المفروضة في الخلاء ويمكن الجواب
عنه بان استلزام الحركة بوجود المعاوق الخارجي وان كان حقا ثابتا في نفس الامر لكنه لا يلزم منه
ثبوت هذا الاستلزام على تقدير الخلاء وعدم وجود المعاوق ايضا فيجوز هناك التقدير تحقق الحركة
بدونه ويلزم على هذا الحج المذكور تتميم الاستدلال بما ذكر والثاني ان كون نسبة الحركة الى حدود
السرعة والبطوء اما لكونهما فصلين للحركة فلا مرط وان لم يكونا فصلين فلا بد من اسنادهما الى
امر ممنوع للحركة داخل في حقيقة نوعها او مقسم لها والكلام فيه كالكلام فيها ولهذا زيد لفظ
النسبة عليه والثالث ان عدم تقوم الجنس بدون الفصل في الذهن ممنوع الضرورة ودفعه بانه
مبني على ما تقرر عندهم من ان الجنس لكونه امرا مبهما انما كان تحصله بالفصل في العقل وهو
المراد بالمقوم في هذا المقام ولما ذكر هاهنا البرهان على امتناع الخلاء اراد ان يذكر بعض الامارات
الدالة على انتفاء الخلاء فقال ومن اماراته ارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما جذب
الهواء بالمص يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها
في الماء ومص الطرف الاخر وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز اى اذا كان الكوز له ثقب
ضيقة من اسفله وقد سد راسه فذلك الكوز المشدود الراس لا ينزل ماؤه من اسفله
لانه لو نزل ولا سبيل لدخول الهواء فيه يلزم الخلاء فلضرورة امتناع الخلاء لا ينزل
الملوق المعترض مستطرد من الجانبين **المبحث الثالث** الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة
خرج به الكم والنقطة والوحدة على تقدير كونهما من الاعراض يحتاج لاخراجهما الى زيادة
قيد القسمة او نسبة اى لا يقتضي شيئا منهما وخرج به الاعراض الباقية النسبية واقسامه اى
اى اقسام الكيف بالاستقراء اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات والتعويل على
الاستقراء وما قيل في اثباته بالنفي والاثبات فراجع اليه البعض الاول المحسوسات وهي خمسة
بعدد الحواس الظاهرة الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات ويسمى الملموسات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اوايل المحسوسات لان الاجسام العنصرية قد لا تخلو عن الكيفيات المبصرة بغيرها من الحواس
ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والرئيسية ان ما سواها من الحواس توقف احساسها
على ان يتوسط امر يكون خاليا عن الكيفية المحسوسة بها بخلاف هذه الحاسة فانها
تدرك بلا توسط واصول الملموسات التى لا تخلو عنها شىء من الاجسام العنصرية ولهذا
جعلت اوايل المحسوسات قال الشيخ فى النجاة وجميع الكيفيات الملموسة اذا اعتبرت يرجع
الى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا سهل الوضوح عند التامل فان الصلب
واللين واللزج والخشن يرجع الى الرطوبة واليبوسة والثقل الى الحار والبارد
وعلى هذا فمعنى كونها اصول الملموسات بسايطها وما ينتهى اليها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وهى بديهية الوجود والماهية وما يذكر فى تعريفها فيستغنى عنه لان العامة
يفهمون ما يفهمه الخواص من تعريفها بلا احتياج اليه وكما يقال الحار بالحس ويدرك
حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسة
البدن الحيوانى ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد ويطلق على البارد بالفعل
والبارد بالقوة واشار الى بيان الحار لا بالفعل بقوله وقد يعم الحار لما يحدث حرارة
واحداث الحرارة اما بشرط ملاقات البدن كالاغذية والادوية او لا كالسموم قال
الشيخ فى القانون ونقول من راس ان جميع ما يرد على البدن مما يجرى بينهما فعل وانفعال
اما ان يتغير عن البدن ولا يغيره واما ان يتغير عن البدن ويغيره واما ان يتغير عن
البدن ويغيره فاما الذى يتغير عن البدن ولا يغيره تغيرا معتدا به فاما ان يتشبه ما
لبدن واما ان لا يتشبه به والذى يتشبه به فهو الغذاء على الاطلاق واما الذى لا
يتشبه به فهو الدواء المعتدل واما الذى يتغير عن البدن ويغيره فلا يخلو اما ان يكون
كما يتغير عن البدن يغير البدن ثم انه يتغير عن البدن آخر الامر ويفسده والقسم الاول
اما ان يكون بحيث يتشبه بالبدن او لا يكون بحيث لا يتشبه فان تشبه به فهو الغذاء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الغذاء الدوائي وان لم يتشبه فهو الدواء المطلق والقسم الثاني فهو الدواء السمي
واما الذي لا يتغير عن البدن البتة ويغيره فهو السم المطلق ولسنا نعني بقولنا انه لا
يتغير عن البدن انه لا يسخن في البدن بفعل الحار الغريزي فيه لم يؤثر فيه بل نعني انه لا
يتغير في صورته الطبيعية بل لا يزال بالفعل وهو ثابت القوة والصورة حتى يفسد البدن
وقد يكون طبيعة هذا حارة فيعين طبيعته خاصية في تحليل الروح كسم الافاعي وقد
يكون باردة بعين طبيعته خاصية في اجماد الروح وانهابه كسم العقرب انتهى بعبارته واذا
عرفت هذا فمراده بالحار هنا الحار بالقوة وهو الذي يحدث منه حرارة بعد انفعاله عن
الحار الغريزي وهذا على قسمين احدهما شرط احداثه الحرارة ملاقاة البدن ومعنى ملاقاة
البدن مجرد المماسة ولو باليد مثلا فحينئذ حدوث الحرارة من الحار بهذا الشرط
خلاف الواقع بل المراد به ان يكون الملاقاة على وجه يتغير فيها الصورة الطبيعية وهذا
هو النوع الكامل للملاقات فيصح ان احداث الحرارة لا يتوقف على شرط تلك
الملاقات في السمومات هذا غاية التوجيه ويمكن ان يقال ان لفظ السموم تحريف من
الكاتب والواقع من المص السماوية اي الاجرام السماوية كالشمس فانها تؤثر الحرارة مع عدم
الملاقات واما الحرارة الغريزية المسماة عند افلاطون بالنار الالهية التي بها قوام الحيوة
اي حيوة الحيوان وبفنائها يحل الاجل فقيل نارية هذا القول منسوب الى جالينوس ومن
تبعه وقالوا في بيان كونها نارية ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت بحرارتها
للمركب طبخا واعتدالا وقواما وهذه هي الحرارة المسماة بالحرارة الغريزية وهذا مختار
الامام الرازي وقيل سماوية اي من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية لان المزاج
المركب المعتدل البساطة ووحدته بعد الكثرة يناسب بساطة تلك الاجرام ففاضت عليه
من اجلها معتدلا لحفظ التركيب حرارة غريزية بها قوام الحيوة وهذا محكي عن ارسطو واتباعه
وقيل مخالفة لهما اي للحرارة النارية والسماوية بالماهية وذهب بعضهم الى انها من آثار

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الجوهر المجرد سوى النفس الناطقة وجاز ان يكون هذا القول اشارة اليه ومنها اى من الكيفيات
الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة وهذا مناف
للحركة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء ومناير للطبيعة لانه ينعدم مع بقاء الطبيعة
كما فى الجسم الساكن فى حيزه الطبيعى واما الاعتماد بمعنى مبدا المدافعة فتفسير بكيفية
يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه اى انواع الاعتماد
بحسب العرف بحسب الحركات فى الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط
بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط اخص التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد
والهابط ولما كان جعل الانواع للاعتماد ستا ضعيفا عنه لان الجهات الست سوى الفوق
والتحت مختلفة بالاعتبار وليست انواعا مختلفة بالحقيقة اشار الى ان النوع الحقيقى الغير
المختلف من انواع الاعتماد اثنان فقال والطبيعى اى الاعتماد الطبيعى الذى تقتضيه
الطبيعة عند خروج الجسم عن مكانه الطبيعى الحقيقى الذى لا يتبدل اصلا منها اى من
انواع الاعتماد يكون الى فوق وهو الخفة اعنى الميل الصاعد واعتماد يكون الى خلافه
المشار اليه بقوله او تحت هو الثقل اعنى الميل الهابط وهما اى الاعتماد الى فوق
والاعتماد الى تحت متضادان تضادا حقيقيا بينهما غاية الخلاف المعتبر فى التضاد الحقيقى
وقال القاضى ابو بكر الاعتماد فى كل جسم امر واحد يتعدد اسمائه بالاعتبار حتى يسمى بالنسبة
الى العلو خفة وبالنسبة الى السفل ثقلا والفلاسفة يسمونه اى الاعتماد الميل ويجعلونه
طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدئه ان كان من خارج بان يكون الخارج علة معدة للميل
ولا يتوهم انه فاعل له لان الحركة والميل قد يكونان باقيين مع عدم ذلك الخارج والمراد
من الخارج امر مباين للمتحرك فى الاشارة الحسية حتى لا يدخل حركة الجسم بواسطة
نفسه المتصرفة فيه فقسرى والا اى وان لم يكن من خارج فان كان مع شعور فنفسانى
كاعتماد الانسان وميله فى حركته الارادية والا اى وان لم يكن مع شعور بعد ان لم يكن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لم يكن مع شعور بعد ان لم يكن من خارج فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة كميل الحجر
المسكن في الهواء او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات فيكون ميله مثل النبات الى التعرض
والتزيد طبيعيا لصدق تعريفه الخارج من القسمة عليه ومنهم من سمي المقرون بالقصد و
الشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه
بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار سمي ميل النبات نفسانيا
ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد بدون شعور وارادة والتحقيق ان هذا
الميل الطبيعي مع انه يتحرك به الجسم الى جهة واحدة ولا على نهج واحد لا نضر في كونه اعم من ان يكون
الى جهة واحدة او لا فهذان الحركتان الطبيعيتان بازاء الحركتين النفسانيتين
فان الحركة النفسانية قد تكون على نهج واحد كالافلاك وقد لا يكون كما في الحيوان والحركة
الحاصلة من هذه الاقسام الثلثة ذاتية لان القوة المحركة موجودة في المتحرك من حيث هو
متحرك ولو لم تكن موجودة فيه من تلك الحيثية يسمى تلك الحركة عرضية واصول المبصرات
الالوان والاضواء في شرح المقاصد ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء
واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة
من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك انتهى وفيه اشارة الى ان
كون ابصار اللون مشروطا بالضوء لا يستلزم عدم كونه من اوائل المبصرات واصولها فان المراد
بكون الشيء مبصرا بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم ان تلك الرؤية
بعينها يتعلق بشيء آخر ثانيا وبالعرض والاول اولا وبالذات على قياس حركة السفينة وجالسها
ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء والاخرى باللون وكل منهما
اولا وبالذات وان كانت الثانية مشروطة بالاولى بخلاف الشكل فان الرؤية متعلقة اولا باللون
ثم بالمقدار ثانيا وبالعرض ولكل منهما انواع الا انه يجمع جملة من انواع اللون اسما
خاصا اسمان كالسواد والبياض وغيرهما فان البياضات والسوادات مشتركة في

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

السواد واسم البياض بخلاف الضوء فانه لا يوجد جملة جملة منه باسم وغرضه من هذا الكلام
ما ذكر في شرح المقاصد من ان الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض
وغيرهما الا ان التحقيق ان انواع اللون وهي البياضات المخصوصة التي لا يتفاوت
افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا بالسواد وغيره والنوع من المبصر ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذي لا تفاوت فيه كضوء الشمس انما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع
قد يكون لجملة جملة منها اسم خاص وعارض خاص كانواع البياض المشترك في عارض
تعريف المبصر واسم البياض وتخيل البياض عن مخالطة الضوء للاجسام الشفافة
كما في الزبد اي زبد الماء والثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ
الضوء في اجزاء صغار شفافة ومسحوق البلور والزجاج لا يمنع كونه
اي كون البياض حقيقة تحصل تلك الحقيقة باسباب اخر غير ما ذكر فقد لم وتخيل البياض
مبتداء وقوله لا يمنع خبره وغرضه من هذا الكلام رد على ما زعمه البعض من انه لا حقيقة
للون اصلا وان البياض انما يتخيل بسبب تلك المخالطة المذكورة والسواد يتخيل بسبب عدم
نفوذ الضوء في الجسم بسبب كثافته واذا كان السواد والبياض اصلين بالنسبة
الى الالوان الباقية فحكمها والتحقيق انها كيفية متحققة لا متخيلة في جميع الصور وظهورها
في الصورة المذكورة بالسبب المذكور لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر
على ما صرح به الشيخ من انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون
الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق
فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت عنه وهذا
صار به اثقل والضوء تصوره غني عن التعريف وتعريفه بانه كيفية لا يتوقف الابصار
بها على ابصار شيء آخر خفي تصوره كالمتصور في الظهور انكان من ذاته كل ما
لا يكون فايضا عليه من مقابل جسم مضيء كما للشمس فذاتي ويسمى ضياء والا فرضي كالقمر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والعرض الكائن حصوله من
مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه القمر المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان
من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل
للشمس فهو الضوء الثاني وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلته هواء الدار
على المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثالث او لهواء آخر يقابلها فهو الضوء
الرابع وهلم جرا على اختلاف الوسايط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء
بالكلية وينعدم واليه اشار بقوله اول او ثان او ثالث والظلمة عدم ملكة له اي للضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية موجودة كما توهمه البعض ومجعوليتها المفهومة من قوله
سبحانه وجعل الظلمات والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة بل اللازم منه ان لا يكون عدما
محضا وعدم الملكة ليس بعدم محض كالعمى كيف ولو كان كذلك لكان حايلا مانعا للجالس
في الغار من ابصار الخارج كالعكس لعدم الفرق فان وجود الحايل بينهما مانع من روية
كل واحد منهما للاخر وروية الخارج انما هو لوجود شرطها وهو كون المرئي في الضوء وعدم
رويته للداخل انما هو لفقدان الشرط لا لوجود الحايل والضوء الذاتي للمضيء اذا ترقرق وتلالا
فانه يرى على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطرب كما للشمس يسمى شعاعا والعرضي كما
للمراة اذا قوبلت للمضيء يسمى بريقا قالوا نسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء
وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء بناء على
التوهم على ان حدوثه من مضيء عال او من مضيء متحرك كالسراج المنقول
من موضع الى موضع آخر او من مضيء متوسط بينه اي بين الجسم المستضيء منه وبين المضيء
يوهم تحركا نحوه لا تميز من الاول او اتباعه اي اذا تحرك المضيء يتحرك ضوءه بتبعه
لا اصالة او انعكاسا يعني لما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث
في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله توهم ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ثم حركته وانتقالا للضوء من المستضئ الى مقابلة بالانعكاس وغرضهم من ذلك اثبات جوهرية
الضوء بل جسميته ولما كان هذا الوهم باطلا بالبديهة لم يتعرض لابطاله بل اكتفى على بيان منشأ
التوهم فقط وعدم روية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده كما ذهب اليه الشيخ
وغيره من الحكماء وليس هذا انكارا للضروري كما قيل لان الشيخ اعترف في اللون كونه
ظاهرا على الابصار وليس الظهور الا بالضوء وان كان بدون اعتبار كونه ظاهرا موجودا ثم
لما كان هذا القول باطلا عند المص على ما فهمه قال والحق لم رويته اي الضوء شرط الروية
اللون دون وجوده واما المسموعات فالاصوات والسمع قوة مرتبة في العصب المنبسط في سطح
الصماخ تدرك كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقلع او القرع بشرط المقاومة
وذلك الهواء المنضغط بين قارع ومقروع انضغاطا يحدث عنه صوت فينادي تموجه
الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك الحركة تلك العصبة
هذا على راي الفلاسفة واما نحن فنقول الكل بخلق الله تعالى وايجاده ابتداء بلا تاثير للتموج
ويمكن ان يجعل سببا عاديا ومما يدل على صحة مذهبنا انه قد نقل عن فيثاغورس انه عرج
بنفسه الى العالم العلوي لتسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء حلية قلبه نغمات الافلاك وصوت
حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم
الموسيقى وذهب الى حدوث صوت من حركة الافلاك اكثر من قدماء الفلاسفة مع انه ليس هناك
هواء فكيف تموجه وسببه القريب تموج الهواء المعلول للقرع او القلع بالشرط المذكور
يعني ليس الصوت نفس التموج المذكور او نفس القرع او نفس القلع على ما ذهب اليه
بعض الناس لان هذه الامور ليست بمسموعات بل التموج يدرك باللمس والاخران بالبصر
وبين المص ان منشاء توهمهم هو كون التموج سببا وكون القرع والقلع سببا بعيدا
فعلم منه فائدة بيان سببية التموج وكونه سببا قريبا وكونه معلولا للقرع او القلع
واعلم انهم اختلفوا في وجود الصوت في خارج الصماخ فذهب بعضهم الى انه يحدث عند

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ لا قبله والمحققون ذهبوا الى وجوده قبله وترددوا
ايضا فى انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل
فقط او بالهواء الخارج ايضا ولما كان الحق عند المص هو الاخير من الاختلاف الاول وكذا
الاخير من الاخير قال ويدل على وجوده اى وجود الصوت خارج الصماخ هذا اشارة الى دليل القول
الاخير من القولين الاولين وعلى تعلق الاحساس به بالصوت هنالك اى خارج الصماخ
كتعلقه داخله هذا اشارة الى دليل الاخير ادراك جهته اى جهة الصوت ولو لم يكن الصوت
خارج الصماخ موجودا او كان موجودا ولم يكن الاحساس به هناك بل فى داخل الصماخ فقط لما
علمنا جهة الصوت اما على التقدير الاول فظاهر لان التقدير انه لا وجود له فى الجهة فكيف يكون
انه من جهة اليمين او اليسار مثلا واللازم باطل لانا اذا سمعنا صوتا عرفنا انه وصل
من جهة اليمين او اليسار مثلا واما على التقدير الثانى فكذلك لان الوجود مع عدم
الاحساس كعدم الوجود اذ ليس فرق بين عدم وجود الصوت فى الجهة وبين وجوده
بدون الاحساس فيه عدم معرفة الجهة كما لا يخفى والمراد بادراك جهته بالسمع انه يدرك
بسماع الصوت من تلك الجهة انه هناك كما يعرف عند شم الرائحة من هذا الجسم انها منه
وان لم يكن الجسم مشموما وليس الجانب المخالف هذا اشارة الى دفع شبهة هى انه يجوز ان
يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجئ من تلك الجهة ووجه الدفع انه لو صح
ذلك لما ادرك الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك فانه قد يسد
اذنه اليمنى فيسمع الصوت باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من جانب يمينه مع القطع
بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف على اليمنى فيكون الهواء واصلا
من خلاف جهة الصوت والتميز بين قريبه وبعيده هذا عطف على فاعل قوله يدل
وهو قوله ادراك جهته وبيانه انه لا شك فى انا عند سماع الصوت نميز بين القريب والبعيد مع انه
لو لم يكن موجودا او كان موجودا ولكن لم يكن مسموعا لم يكن وجدان القريب والبعيد وهو ظاهر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ويدل على كون ادراكه اى ادراك الصوت بوصول الهواء اعلم ان الصوت كيفية قايمة بالهواء
الحامل اياها الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق الحاسة مع كونه بعيدا
عنها كالمرئى يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما والدليل عليه المذكور
بقوله انه اى الصوت يميل مع الرياح من جهة الى جهة اخرى ولا يسمع من كان الهبوب
من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه ولو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع
على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك وانه عطفه على ان السابقة يتفرد لسماعه
اى بسماع الصوت من يتفرد بذلك التموج للهواء كما ان انسانا يدخل طرف انبوبة فى
فيه والطرف الآخر من تلك الانبوبة فى صماخ انسان آخر ويتكلم بتموج الهواء الذى
فيها فانه ينفرد الانسان الآخر بسماع الصوت من بين الحاضرين وما ذلك الا بمنع الانبوبة
وصول الهواء الى صماخهم واذا رجع الصوت بسبب مصادمة جرم املس فهو الصدى
قالوا ان الهواء الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار ويرجع هذا
الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول لحدث صوت منه وهذا
هو الذى يقال له الصدى ووجوده فى الفضاء اكثر من وجوده فى الماء واذا عرض له
اى للصوت كيفية بها بالكيفية يمتاز الصوت عما يماثله فى الحدة اى الزيرية او
الثقل اى البمية تميزا فى المسموع احترز بهذا القيد عن هيئة تحصل بين الصوتين وتميز
له فى المسموع من حيث هو مسموع كالطيب وملايمة الطبع وغيرهما من الامور التى يحصل بها
التميز بين الاصوات لانا نسمع بل بالوجدان فانها ليست بمسموعة وقوله فى الحدة والثقل
يخرج به الحدة والثقل فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما
ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله
فى الحدة ولا بالثقل صوت يشاركه فيه فهو اى الصوت المعروض او المجموع المركب من العارض والمعروض
الحرف والكيفية التى يمتاز الصوت بها انهم مسموعة ولهذا حكمنا بان اختلافه يقتضى اختلاف

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الحروف صامتة ومصوتة

اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحاده ما يقتضي اتحاد المسموع من حيث
هو مسموع بخلاف العوارض الغير المسموعة فانها لا دخل لها في اختلاف المسموع من حيث
هو مسموع ولا في اتحاده وهذا يقتضي كون المسموع متعددا لا واحدا او الحروف تكيف
واما المسموع المركب وقد نبهناك انه يمكن تطبيق عبارة المتن بالاخرين وينقسم الحروف
الى صامت ومصوت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف
والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع حركة ما قبلها المجانسة لها فان الضم
مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى ذلك والصامتة
قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة
ما قبلها من جنسها فالالف لا يكون الا مصوتا واما الواو والياء فيوجدان في القسمين والمصوتة
كما يطلق على نفس الحروف يطلق على ابعاضها ايضا وبهذا الاعتبار ينقسم الصوت الى صوت
مقصور من الحركات الثلث فانها تعد عندهم من الحروف بعلامة انها ابعاض الحروف وتحصل
الحروف بتمديدها ويسمى المصوتة المقصورة والى مصوت ممدود وهي المدات وهي الحروف
المخصوصة المسماة في العربية بحروف المد واللين والمراد بالحركة هنا الكيفية الحاصلة
في الحروف الصامتة من امالتها مخرجها الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة
والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في الساكن الصامت
وامتناع الابتداء في الحروف المصوتة انما نشأ من ذاتها لانها انما تحصل من اشباع الحركات
المتقدمة عليها فلا يجوز وقوعها في مبدأ الالفاظ لا لسكونها حتى يحكم بامتناع الابتداء
بالساكن الصامت ايضا وقد اشتبه على بعض المتاخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم
فاراد بيانه وهو ان الحرف الصامت مع الصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الصوت
الممدود يسمى مقطعا ممدودا مشتملا بالفتح او الضم او الكسر وهذا مثال للصامت مع المصوت
الممدود وهما اللام والالف وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده

مثل لم وقل وبع لمماثلة القطع الممدود في الوزن والحاصل ان لم مثلا صامت مع مصوت
مقصور والصامت هو اللام والمصوت المقصور هو حركة اللام وفي لم لام صامت و
حركة مصوت مقصور وبعده ميم ساكن والمؤلف من الحروف يسمى بالكلام واللفظ سواء كانا
مفيدين او لا وسواء كانا من المقاطع او لا وقد يخص الكلام بما يفيد واللفظ بما يتألف
من المقاطع ولهما معانٍ آخر وقد يتوهم ان اللفظ من قبيل الكم هذا الوهم منسوب
الى الفارابي اذ قد يقدر جميعه بجزء منه كالعرض مثلا يقدر بجزء منه ورد بانه اي
تقدير بالعرض وقد مر بيانه والاصول الطعومات اي بسائطها الطعوم التسعة الحاصلة
من ضرب احوال ثلثة الفاعل من الحرارة والبرودة والاعتدال في ثلثة القابل هي اللطافة
والكثافة والاعتدال الحاصل تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة
والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة ثم تتركب منها ما لا يحصى من العدد والمشمومات
الروائح قال المحقق في شرح الاشارات واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها الثاني
الكيفيات النفسانية وهي التي تكون في نفس وتسمى تلك الكيفيات مع الرسوخ
ملكة وبدونه اي بدون الرسوخ حالا مثال الاول الكتابة بعد الرسوخ ومثال
الثاني الكتابة في الابتداء واعلم ان ملكة العلم مثلا من حيث هي ملكة وان كانت
عدمية فهي من الامور المطلوبة في الابتداء واعلم ان ملكة العلم مثلا من حيث هي ملكة
وان كانت عدمية فهي من الامور المطلوبة واشرف من الحال بما هو حال وان كانت وجودية
على قياس الكيمياء والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة لا يحصل
ملكة العلم لا نفس صورته وان كانت هي غاية الملكة لان في هذه النشأة لا يحصل الصور جميعها
ولا يبقى بكليتها بل انما يحصل العلم حالا فلهذا صارت الملكة اشرف وعلى هذا القياس الاخلاق
فان ملكتها افضل من حصول تلك الامور بدون ملكة كما اشار اليه فالاعتماد على الملكات
دون الحالات **فمنها** اي من الكيفيات النفسانية الحيوة وهي المبدا القريب لقوة الحس والحركة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والحركة الارادية واعلم انه لما لم يعلم تقدم احدهما على الآخر جعل كل منهما فصل الحيوان فقالوا في تعريفه
جسم متحرك بالارادة الا انه بالتأمل يعرف تقدم الحس على الحركة لان العلم مقدم على العمل ولا يشترط
عندنا الحيوة باعتدال المزاج ولا بوجود البنية والروح الحيواني اما الروح الانساني فلا شك في عدم
كونه شرطا ووجه ما ذكر انه يمكن عندنا ان يخلق الله تعالى الحيوة في الجزء الذي لا يتجزى وهذه الامور شرط عند
البعض وان كانت اي الحيوة قد تنتفي بفقدها فغاية ما لزم منه اللزوم دون الشرطية والموت زوالها
اي زوال الحيوة وقيل كيفية تضادها وعلى الاول يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فيكون الموت عبارة
عن عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى الثاني يكون وجوديا وضدا للحيوة وتمسك هذا القائل بقوله تعالى خلق
الموت والحيوة ولعل المراد تقديرهما وقد يطلق الموت على عدمها اي عدم الحيوة لا على زوالها كما في
ايجادهما اي من الكيفيات النفسانية الادراك وتميز وظهور وحضور الشيء عند العقل سواء كان ذلك
الظهور والحضور بحقيقته كالنفس وصفاتها وهو العلم المسمى بالحضوري او يكون الحضور بحصول
صورة المنتزعة كما في الماديات او بصورته الحاصلة ابتداء من غير افتقار الى الانتزاع
عن المادة كما في المجردات والمعدومات لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه او لما لا تحقق له في
الخارج والتميز والظهور والحضور بمعنى واحد فالنفس حاضرة عند ذاتها وكذا صفاتها
وصورة العقل وصورة العنقاء يحصلان بدون الانتزاع وهي اي الصورة مع انها مباينة
للهوية الخارجية التي بها اي بالهوية الخارجية الاتصاف في الخارج فلا يلزم من كون الشيء
حارا باتصافه بالصورة الخارجية ان يكون حارا باتصافه بالحرارة الذهنية لتغايرهما هوية
وان كانتا متحدين ماهية فاندفعت الشبهة المشهورة وهي انه على تقدير وجود الحرارة في الذهن
يكون الذهن حارا لان الماهية وان كانت مشتركة متحدة الا ان المغايرة باعتبار الوجودين
ليس حصولها للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم اتصاف المدرك بالمدركات حتى يلزم كون
مدرك الحرارة والبرودة حارا او باردا وهذا منه اشارة الى دفع آخر وتقرير هذا الدفع
انه ليس حصولها اي الصورة للنفس كحصول العرض للمحل والموجب لكون الشيء حارا مثلا ان يكون

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164. ??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

حصول الحرارة له كحصول العرض للمحل والموجب لكونه له فلا يلزم من ادراك الحرارة ونحوها
اتصاف الذهن بها واذا ثبت ذلك علم الكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم
مع الاستغناء عنه وبه لا يتصوره فكل منهما يوجب بدون الآخر وانما تعرض لقوله ويتصف
بالكرم مع الاستغناء عنه لزيادة التفرقة بين حصول الصورة وبين حصول العرض للمحل
فان المثال الاول للاول والثاني للثاني وتوضيح تقرير الشبهة ودفعها انا نتصور الحرارة مثلا
ولو كانت صورتها الحاصلة مساوية للحرارة الموجودة القائمة بالنار في الماهية لزم ان يكون
الذهن حارا مثل النار وجه عدم الورود ان الحار ما قام به هوية الحرارة اي حقيقته الشخصية
الموجودة في الخارج لا صورته وماهيته الذهنية وهذا لا ينافي مساواتها للهوية الخارجية بمعنى انها
اذا وجدت في الخارج كانت اياها ووجه آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقع على معان متعددة
متكثرة كحصول الصورة للمادة وحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول
الحركة للسرعة وحصول الحاضر للمحضر عنده وعكس هذه الصور ولزوم الاتصاف منها
انما هو في حصول العرض لمحله وكذا كحصول حصول الحاضر للمحضر عنده وهذا معلوم
بالوجدان واذا كان كذلك لا يلزم اتصاف النفس بتلك الصفات ولعل هذا الكلام هو المأخذ
لما ذكره شارح الجديد للتجريد من ان الصورة حاصلة للنفس لا قائمة به والموجب للاتصاف
هو القيام دون الحصول والتحقيق ان حلول العلوم في النفس من قبيل الحلول الرباني
التقديري المماثل لحلول البياض في الجسم ولما كان مبنى ما ذكر على ثبوت الوجود العقلي اردفه
بقوله منكريه وتزييفه فقال ومن انكر الوجود العقلي وهم جمهور المتكلمين جعل الادراك
اضافة محضة وتعلقا صرفا بين العالم والمعلوم نعبر عنه بالتميز او صفة ذات اضافة فاشكل عليهم
العلم بالمعدومات سيما الممتنعات لانها ليست بموجودة في الخارج وهو ظ ولا في الذهن
لانكارهم له واذا لم يكن لها حظ من الوجود ونصيب من التحقق فكيف يتصور بينها وبين العالم
تعلق واضافة ولو قيل ان ما ذهبت يستلزم ان لا يكون العلم بالمعدومات اضافة بل صورة لا تعلق

حصول وقيام

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مطلق العلم قلنا لا يلزم لزوم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك بمعنى واحد فاذا علم في موضع
انه عين الاضافة علم انه كذلك في جميع المواضع ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان العلم بالمعدوم
وارد على القول بالصورة ايضا لانها انما تكون لذي الصورة ولا صورة للمعدوم المحض اشار الى
الجواب بقوله ومعناها اي معنى كون الصورة صورة المعدوم ان للمعدوم وجودا غير متأصل
ولو امكن في الخارج تحقق المعدوم وتحقق الصورة لكانا متحدين ولما ورد على الجواب بانه
على تقدير وجود المعدوم في الذهن يلزم ان يكون في الذهن امران صورة المعدوم وامر له تلك
الصورة وهو المعدوم كالموجود في الخارج وصورته اشار الى الجواب بقوله وهي اي صورة المعدوم
في الخارج من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث انها معلوم بخلاف الموجود في الخارج فان
العلم بها في الذهن والمعلوم في الخارج وقد ذكرنا نحن ما يتكفل لتحقيق المقام وتوضيح المرام
وانواع الادراك واما لم يقل الا انواعه لمبدء كل الراجع احساس ويشترط فيه ثلثة امور
حضور المادة واكتناف الهيأت وكون جزئيا وتخيل وهو مجرد عن الشرط الاول وتوهم
وهو مجرد عن الشرطين الاولين وتعقل وهو مجرد عن جميع الشروط فالاحساس ادراك
للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة محسوسة من الاين والوضع
ونحوها والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيأت المذكورة في حالتي الحضور والغيبة والتوهم
ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة الجزئية والتعقل ادراك للشيء من حيث هو وكان الكلي يكون بتحقق لا فكذا الجزئية
والعلم قد يطلق لمطلق الادراك سواء كان ادراك المحسوس او التخيل او التوهم او التعقل
وسواء كان تصورا او تصديقا جازما او مطلقا او لا وقد يقال للثلثة الاخيرة اي ما سوى
الاحساس بحسب العرف وللاخير وهذا ايضا اصطلاح وقد يقال للتصديق الجازم المطابق
الثابت ويسمى التصديق الخالي عن الجزم ظنا ويسمى التصديق الخالي عن المطابقة جهلا مركبا فانه
مركب من الجهل بما في الواقع ومن ادراك خلافه ما فيه بخلاف الجهل البسيط فان صاحبه غافل

معلوم علم

الادراك

جهل مركب
جهل البسيط

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عن طرفي النسبة ويسمى التصديق الخالي عن الثبات اعتقادا كاعتقاد المقلد فانه مع كونه جازما
ومع كون اعتقاده مطابقا للواقع قد يزول اعتقاده لعدم تحصيله ما يزول بتشكيكه
ووجه تسمية هذا القسم اعتقادا مع انه يساوق التصديق المطلق لان هذا القسم لخلوه
عن وصف زائد هو الثبات كانه اعتقاد بحت يليق ان يسمى بمطلق الاعتقاد
ووجه التسمية غير مطرد واما الشك والوهم فتصور الشك عبارة عن ادراك النسبة حال تردد
الذهن في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح والذهول عن الصورة الادراكية ان كان
بحيث انتهى الى زوالها اي زوال الصورة عن الخزانة ايضا فنسيان يفتقر في تحصيل تلك الصورة
الى تجشم جديد والا اي وان لم ينته الى زوال تلك الصورة عن الحافظة عن المدركة فقط
فسهو والجهل البسيط عدم ملكة وملكته هو العلم فالجهل البسيط عدم العلم عما من شانه
ان يكون عالما والجهل المركب مضاد له اي للعلم لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في
محل واحد لذاتيهما لا يعقل احدهما بالقياس الى الآخر وقيل القائل اكثر المعتزلة ان الجهل المركب
مماثل للعلم اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض بعد اشتراكهما في مطلق الاعتقاد الجازم الذي هو
الحقيقة لهما واذا كان الشيئان مشتركان في الحقيقة ويختلفان بامر عارض فهما مثلان وذلك
الامر العارض هنا هو الطباق اي المطابقة وفيه ان الطباق داخل في حقيقة العلم ولو سلم
فلا اقل من كونه من اخص اوصاف العلم فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الماهية والعلم
الحادث واما القديم وهو علم الله سبحانه فمنزه عن كونه بالقوة قد يكون بالقوة وهو الاستعداد
للعلم وحصول العلم المتعلق بالضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان
هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة بواسطة هذا القياس والنظريات بواسطة
الضروريات وحصر المذكور يرجع الى القوة باعتبار الجزء والى كون العلم بالقوة وقد يكون بالفعل
اما اجمالا بان يلاحظ امر بسيط هو مبدأ التفاصيل كمن علم مسئلة كثيرة الدلائل اي عقل
وعنها ثم سئل فانه يحصل الجواب الذي هو تلك المسئلة مع ما يبنى عليه في ذهنه دفعة بلا تفصيل حقيقة

اعتقاد
تشكيك
نسيان

ملكة وعدم

مراتب العلم

حقيقة حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب او تفصيلا بان يلاحظ التفاصيل
اي تفصيل العلوم ويلاحظ جزءا بعد جزء ووا حدا بعد واحد والحاصل ان مراتب العلم ثلث
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل
كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل
بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا
ونظرا الى ان استعداد الشي كانه منه ولا يخفى ان على التقريب جعل تلك مراتب اول الثانية العلم
الاجمالي الثالثة العلم التفصيلي واشار الى كل واحدة من المراتب الثلث في المتن وجاز انقلاب
النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به النظر وهذا بالاتفاق وفي
عكسه وهو انقلاب الضروري نظريا خلاف فجوزه القاضي في احد قوليه ومن تبعه مطلقا بدليل
ان العلوم متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح على كل منها ما يصح على الاخر و
ضعفه ظاهر ولم يجوزه جمهور المتكلمين مطلقا وهو مختار المص كما في تعدد العلم بتعدد المعلوم
يعني كما انهم اختلفوا في انقلاب الضروري نظريا اختلفوا ايضا في ان العلم الحادث هل يجوز
ان يتعلق باكثر من معلوم على سبيل التفصيل ولا يجوز وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة وهذا هو المعني بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى الجواز وانما
قيدنا العلم بالحادث لان العلم القديم واحد يتعلق بمعلومات متعددة بالاتفاق ومحله اي محل
العلم غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن
الانسان وغيرها لان البنية ليست بشرط للحيوة والعلم لكن يحكم على ان محله القلب بدليل
السمع افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب الا ان الكلام في القلب بان المراد به العضو المخصوص او جوهر اخر
مجرد او جسماني ولا اظنك ان تفهم منه العضو المخصوص الجسماني بل المراد الروح الانساني والنفس الناطقة
النوراني وان كان ذلك العضو كانه صورة في عالم الشاهد لذلك الجوهر النوراني الذي هو في عالم الغيب

قلب تحقيق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولعله لهذا كان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام لما امر باظهارها يده البيضاء امر بان
يضعها اولا على قلبه اى العضو المخصوص ثم يظهرها ليكتسب البياض والضياء من
النور الذى اودعه الله تعالى فيه قال الله تبارك وتعالى اسلك يدك فى جيبك تخرج
بيضاء الاية ومن معانى الجيب القلب على ما فى القاموس وغيره وحلول العلوم فى المجردات
من قبيل الحلول السريانى بالتقدير اذ معناه لو وجد لا فى الشاهد لانقسم احدهما بانقسام
الآخر ولا كلام فى توسط الآلات اى الحواس الظاهرة والباطنة فى علم الجزئيات بعض
المتفلسفة الذين لا اعتداد بكلامهم فى الفلسفة ذهبوا الى ان مدرك الجزئيات ومحالها
هو الآلات وح يتوسط الآلات بين ادراك النفس الناطقة للجزئيات وبين المدركات
الجزئية وهذا هو الذى نفاه المحققون وذهبوا الى ان مدرك الكل هو النفس لانها عالمة
بالجزئيات بتوسط الآلات بمعنى ان الجزئيات ترتسم فى القوى الجسمانية مثل النقوش
فى الالواح ثم يدركها النفس الناطقة اياها ويشاهدها فيها وبالجملة فتوسط الآلات
ثابت ومناط التكليف القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث يتمكن من اكتساب
النظريات وعبارة القوم فى هذا المقام ان مناط التكليف العقل والعقل مناط التكليف
ولما كان لفظ العقل يطلق على معان والمراد به ههنا هذه القوة عند الاكثر ذكر لفظ القوة
تنصيصا على المقصود اولا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان المراد به هو العلم ببعض الضروريات
بالحيثية المذكورة وهى القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة يريد ان تلك القوة
المذكورة هى المرادة بالقوة المذكورة فى قول البعض بانها القوة المميزة الخ فكما ان تلك
القوة يتمكن بها من اكتساب النظريات كذلك يميز بها بين الامور الحسنة والقبيحة ايضا وقال
المص وهذا معنى ما قال الامام الرازى انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والذى عندى ان تلك القوة مغايرة لتلك الغريزة لان هذه الغريزة قوة للنفس ثابتة لها فى
فطرتها فان الغريزة هى الطبيعة التى جبل عليها الانسان ويظهر اثرها عند سلامة الآلات بخلاف

العقل
مناط التكليف

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الارادة

بخلاف تلك فانها يحصل عند العلم ببعض الضروريات ومنها اى من الكيفيات النفسانية
الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها ويعسر تعريفها اى بيان ما يفيد كنه
تصورها وليس الغرض من تعريف الا تحصيل المعرفة فلما كانت حاصلة بدون التعريف
فلا حاجة الى التعريف لكنها قد تشتبه ببعض الاشياء وتلتبس بها فنبه على تغايرها فقال
ويغاير في الوجود والتحقيق الشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة فان الانسان ربما
يريد ما لا يشتهي وقد يشتهي ما لا يريد كاكل الطعام اللذيذ يضره ولشدة تعلق تعقلها قبل
تعلقها بالقوة الادراكية فان المريد يجب ان يكون عالما بالمراد كشدة تعلق الشهوة
بالطبيعة مثل هذا القول لاكثر المعتزلة هي اى الارادة اعتقاد النفع فيكون الارادة من
قبيل العلوم ومن العلوم من قبيل التصديقات سواء كان الاعتقاد جازما او لا او ميل يتبعه
اى يتبع ذلك الميل لذلك الاعتقاد وهذا ما ذهب اليه قوم من معتزلة قال اكثر المعتزلة ان
نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد نفعه ترجح بسبب ذلك
الطرف وقال الاخرون ان الاعتقاد مطلقا لا يكفي ما لم يحصل الميل وذهب الاصحاب
الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيئا كترجيح المختار احد
المتساويين كاكل احد الرغيفين المتساويين عنده من غير توقف على اعتقاد نفع
ووجود مرجح ثم على سبيل العقبة او العلم بما هو عند العالم كمال الوجه وهذا التعريف
للفلاسفة ذكر بعضهم ان الارادة قد يكون شوقا متأكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشيء
الملائم تصورا ظنيا او تخييليا او علميا موجبا لانبعاث القوة المحركة لبعض الاجسام كا
لعضلات والاعضاء وقد تكون شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا
القبيل اكثر تدابير النفس للبدن وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشئا عن عشق الذات المدركة
بنفسها والشوق لا يكون الا لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فليس للمجردات الصرف
اشواق ولهذا قال بعض العارفين قدسيان را عشق هست ودرد نى بخلاف الانسان فانه مفقود عنه

شوق عشق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مطلوب به ولكل من المجردات مقام لا يزول ولا يزيد والتفسير الذى فسر الاصحاب الارادة به وهو
التفسير بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدورية الفعل والترك لا يكشف عن حقيقته والترجيح
والتخصيص من صفاتها المختصة بها فلا يكون هذا منافيا لما قلنا انه يعسر تعريفها والاصحاب قالوا
بان الترجيح ليس لمحض الارادة من غير رجحان لاحد الطرفين واعتقاده وهذا معنى كون
الارادة صفة مخصصة لاحد المقدورين والشيخ الاشعرى واتباعه قالوا ان ارادة الشئ
نفس كراهة ضده واختلف القايلون بالمغايرة فى الاستلزام فذهب القاضى والامام
الغزالى الى الاستلزام والتحقيق عدم الاستلزام لان الكراهة فرع الشعور وقد لا يكون الضد
مشعورا به **ومنها** اى من الكيفيات النفسانية **القدرة** ولما كانت امرا غامضا
ولذا نفاها البعض فى الانسان لم يكتف فى بيانها على شهادة الوجدان والكان يعرف به
ايضا وقال وهى صفة تؤثر خرج به العلم وفق الارادة خرج به ما لا يؤثر على وفقها كالقوى
النباتية او تكون مبداء الافعال مختلفة القوة اعم من القدرة بالتفسيرين اذ هى المبداء
للتغير فى آخر من حيث هو آخر اى لا بد من التغاير بين المغير والمتغير الا انه يكفى التغاير بالاعتبار
ثم ان ذلك المبداء للتغير اما ان يكون مع القصد والشعور باثرها او بدونه وكل منهما اى
القوة مع القصد والقوة بدونه اما مختلفة الآثار او لا فالاولى وهى المبداء مع القصد و
الشعور مع اختلاف الآثار القوة الحيوانية المسماة بالقدرة ويصدق تفسيرها عليه والثانية
وهى القوة المؤثرة بالقصد والشعور على نهج واحد هى القوة الفلكية وهذه القوة قدرة
عند من يفسرها بالتفسير المذكور اولا والثالثة وهى مبداء الآثار مختلفة لا بالقصد والشعور
القوة النباتية ويصدق عليه التفسير الثانى للقدرة فقط والرابعة وهى مبدء الآثار على
نهج واحد بدون القصد والشعور القوة العنصرية ولا يصدق عليه القدرة بشئ من تفسيريها
فعلم من هذا التقسيم اعمية القوة من القدرة بالتفسيرين لوجود القوة بدون القدرة
فى القوة العنصرية وكذا علم ان بين تفسيرى القدرة عموم وخصوص مطلقا من وجه لصدقها

القدرة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

على القوة الحيوانية وعدم صدق الثاني مع صدق الاول على القوة الفلكية وبالعكس على القوة
النباتية والقدرة الحادثة لا القديمة فانها مقدمة بالاتفاق مع الفعل عندنا وهذه
المسألة هي التي اشتهرت بان الاستطاعة مع الفعل لا قبله كما هو مذهب غيرنا وانما قلنا
ان القدرة مع الفعل لان القدرة الحادثة من الاعراض وقد عرفت امتناع بقاء الاعراض
وهذا الدليل ينتهض حجة على القائلين بامتناع بقائها كالنظام والكعبي ورد بانها تستمد
وتستمر بتجدد الامثال كالعلم وغيره مثل الميل والتحيز مما هو قبل الفعل وما قاله فيه نظر لان الفعل
اما بالقدرة الزائلة فيلزم وجود المعلول المعدوم بدون العلة وهو القدرة واما بالقدرة
الحادثة حالة الفعل فهذا هو المطلوب قالوا لو لم يتعلق القدرة الا حال وجود الفعل كما هو مذهب
الاشاعرة لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولزم امتناع التكليف لان الفعل قبل الوقوع غير
مقدور فيلزم وقوع جميع التكاليف بما لا يطاق وهو خلاف ما عليه الاتفاق ورد الاول
بما سبق من ان ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير مستحيل ورد الثاني بانه يكفي في التكليف كون
الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اي القائلين بكون القدرة مع الفعل لا يشترطون في المكلف
بان يكون مقدورا بالفعل حالة التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا
له في الجملة اي في وقت من الاوقات كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم فان الاول يصح
ان يتعلق به القدرة في الجملة بخلاف الثاني واراد المص ان يذكر الثمرة المتفرعة على هذا
الخلاف تنبيها على ان هذا الخلاف ليس من الخلاف الذي لا ثمرة له فقال فعلى الاول اي على كون
القدرة مع الفعل يتفرع ان الممنوع الذي منع من فعل يصح صدوره عنه لا يكون قادرا عليه
حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل والحاصل ان الممنوع لما لم يكن فعل حالة المنع لم يكن له
قدرة عليه عندنا اذ هي مقارنة به بخلاف من قال بتقديم القدرة على الفعل فان الممنوع
قادر عنده والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كان الضدين او مثلين او مختلفين
لا معا ولا على سبيل البدل لان ما نجد عند صدور احد المقدورين مغايرا لما نجد عند صدور الاخر

والحق ان نفس القدرة التي هي مبدأ الافعال تاثيرا وتسببا عاديا عطف عطف التفسير لتبيين ما هو
المراد من التاثير في هذا المقام عندنا مع ان فيها ايماء الى ان كون القدرة مبدأ للافعال على قاعدة اهل
الاعتزال واهل السنة فعند المعتزلة مبدئيتها من حيث التاثير وعندنا من حيث كونها سببا
عاديا وبه ظهر الجواب عن اعتراض منسوب الى صاحب المواقف وبيانه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري
فكيف يصح ان يقال اريد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير توجد مع الفعل وقبله وبعده ومع جميع
شرائط التاثير لا تكون الا معه وهذا الكلام في نهاية الاستحكام وماخوذ من كلام الامام فيصح ان يتعلق
نفس القدرة بالضدين ولا يجوز ان يتعلق القدرة الماخوذة مع جميع الشرائط بالشيئين ضرورة
ان الشرائط الماخوذة بهذا غير الماخوذة بذلك اذ من جملة تلك الشرائط تعلق القدرة بالمعلول وتعلقها
بهذا المعلول مغاير لتعلقها بذلك ضرورة وعلى هذا الايراد انه لما جاز عندنا صدور الكثير عن الواحد
يجوز ان يكون الشرائط الماخوذة باحد المقدورين عين الشرائط الماخوذة بالآخر وعلى هذا يصح
جعل النزاع لفظيا والعجز قيل هو ضد القدرة وهو مذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة المقطوع بان في
الزمن معنى موجودا لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم الفعل فلا يتعلق الا بالموجود اي لا يتعلق
العجز الذي هو ضد القدرة وموجود كالقدرة الا بامر موجود كان تعلق الصفة الموجودة بالعدم باطل وحكي
كونه ضد القدرة يوجب ان يتعلق بما يتعلق به والا لما تضادا في التعلق وهذا مذهب بعض
اصحابنا وذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري في اصح قوليه واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق
المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ماذكر في القدرة وماذكر في اثباته اولا ضعيف فان العلم و
الارادة يتعلقان بالمعدوم وقيل عدم ملكة ذهب ابو هاشم الى ان العجز عدم القدرة والقدرة
ملكة واختاره المحقق الطوسي وعلى هذا المذهب يجوز ان يتعلق العجز بالمعدوم وكان الباعث
الشيخ الاشعري على الحكم بانه لا يتعلق الا بالموجود وهو كون العجز صفة موجودة فكيف يتعلق بالمعدوم
وكونه ضد القدرة فيتعلق بالقدرة والامران منتفيان على هذا المذهب وذهب كثير من
الاصحاب والمعتزلة الى انه يصح تعلق العجز بالمعدوم مع حكمهم بانه ضد القدرة هذا احد قولي الشيخ الاشعري

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الاشعري للقطع بان عجز المتحدي بمعارضة القران انما هو عن الاتيان بالمثل وهو معدوم
فثبت انه يتعلق العجز بامر معدوم سواء كان العجز موجودا او لا كما هو مذهب ابي هاشم
فهذا الدليل يثبت بعض دعوى ابي هاشم ولو ضم اليه ان الامر الموجود لا يتعلق بالمعدوم وقد
تعلق العجز بالاتيان المعدوم علم ان العجز ليس بموجود كان متينا لدعواه وحمله اي حمل
العجز مشتركا بين المعنيين اي بين عدم القدرة فيكون عدميا ويتعلق بالمعدوم وبين صفة
يستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا ويتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف اللغة
لانه لم يثبت فيها الا احد المعنيين دون الاشتراك وهذا الكلام اشارة الى رد الجواب عن الدليل
الذي اورده صاحب المواقف بان العجز مشترك بين المعنيين المذكورين فالزمن عاجز عن
القيام بالمعنى الاول دون الثاني والعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون
بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القران دون الثاني قيل وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين
والقدرة تضادها الخلق يعني ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة يصدر
عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتردد فما لا يكون راسخا كغضب الحليم او يكون ولكن
ليس من افعال النفس بل الجوارح كملكة الكتابة او يكون نسبة الفعل والترك على السواء كالقدرة
او تفتقر صدور الفعل منه الى كد وفكر كالبخيل اذا حاول الكرم لا يكون خلقا لما ان افعال
اي افعال الخلق يصدر بسهولة وبلا روية وتردد والقدرة ليست كذلك فلا يكون القدرة
خلقا والاكتفاء على كونها مغايرة للخلق اولى من القول بان بينهما تضادا اذ غاية ما يتوصل
تبعنا في احكامهما انهما متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة لكن يجوز اجتماعهما في محل
واحد والضدان لا يكونان كذلك والمصنف قال انهما متضادان مشهور ان تضاد القدرة
النوم ففيه تردد فان كان النوم ضدا لها فلا يكون فعل النائم مقدورا له وان لم يكن
ضدا لها فيجوز ان يكون فعله مقدورا له واختلف العلماء في تعيين احدهما
فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى ان صدور الافعال القابلة من النائم وانها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مقدورة له وان النوم لا تضاد القدرة مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات
باتفاق العلماء ونفاها الاستاذ ذهاباً الى ان بينهما تضاداً وبعض العلماء كالقاضي لم يجزم
ولم يحكم باحدهما بل توقف فيه **ومنها** اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم
وهما من البديهيات الوجدانيات وقد يفسران قصداً الى تعيين المسمى وتلخيصه وقد يتوهم
من تفسيرهما بادراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك انهما نوعان من الادراك الكلي
كماله الخاص به اي الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة المذاقية وتعقل الاشياء على ما هي عليه
للعاقلة وغير ذلك وتقييد الحيثية لدفع الاشتباه بما هو ملائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه فانه ملائم من جهة انه سبب النجاة والخلاص من الهلاك وغير ملائم
بل منافر من حيث اشتماله على ما يتنفر عنه الطبع فادراكه من حيث انه منافر الم
وفي هذا الكلام ايماء الى ضعف قول من جعلهما من الادراك والى وجه توهمه وقال الامام
الرازي انا نجد من انفسنا حالة ما نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكاً
لملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره اقول هذا قريب من
التشكيك في الوجدانيات ثم اعلم انها على تقدير كونها من انواع الادراك انما يذكر في
الكيفيات النفسانية بعد ان ذكر العلم والادراك اولا لمزيد مباحثهما وقد وقع
الاختلاف في انهما ادراكان او لا والحكماء يريدون بتعريف اللذة والالم بيان ان
السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية
كذا في شرح الاشارات ثم احتمال ان يراد بالادراك المذكور في التعريف الاصابة والوجدان
اي الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة فانا نجد
من اللذة عند مضغ الحلوا ما لا نجد عند تخيله فينبغي ان يذكر الاصابة او يراد بذلك
الادراك الوصول الى ذات اللذيذ ولذا ذكره الشيخ في الاشارات فقال ان اللذة
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك

اللذة والالم

الادراک النيل وهو الاصابة والوجدان لان الادراک لصورة اللذيذ ليس بلذة والادراک
قد يكون بحصول صورته واما نيله فلا يكون الا بحصول ذاته ولم يقتصر على النيل لان
اللذة لا تحقق بدون الادراک والادراک وان كان لازما للنيل فان الرجل اذا نال
فقد ادرک لکن دلالته بالالتزام وهي مهجورة في التعريفات ولو قيل قد يتحقق النيل
بدون الادراک كما اذا جاء الحبيب محبه غافل عنه نقول ما نال المحب حبيبه بل الحبيب ناله
وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراک اللذيذ فقط بل هي ادراک حصول اللذة للمستلذ
ووصوله اليه هكذا ذكره الشارح المحقق للاشارات اقول يرد عليه انه بعد ما ذكر
النيل لا حاجة الى ذكر الوصول والاولى ان يجعل زيادة قوله بوصول لتاكيد النيل
حتى لا يتوهم حمله على غير معناه والمص انما قال لعل احتمال ان يراد بالادراک الاصابة و
الوجدان مانع من الجزم وهو انه على هذا التقدير لم يذكر قيد الشعور والادراک
الذي بمعناه فلا فرق بين ان يراد بالادراک معناه الظ وبين ان يراد به معنى الاصابة
في ان واحدا من القيدين لم يذكر ومراد المص من هذا القول الاعتراض على ما فهم من فهم
من التعريف اللذة بالادراک انهما نوعان منه وبيانه انه ان لفظ الادراک المذكور في التعريف
ليس نصا في معنى العلم حتى يلزم ان يكونا نوعين منه بل يحتمل ان يراد به الاصابة
والوجدان فلا يلزم كونهما نوعين من الادراک بل هما نوعان من الاصابة وان كان
في الواقع يكون مع تلک الاصابة الادراک ايضا وبعضهم
وهو جالينوس ومن تبعه على ان كلا منهما من اللذات والالم خروج عن الحالة الغير
الطبيعية وفي هذه العبارة غلط ظاهر او بيانه ان الخروج عن الحالة الغير الطبيعية على وجهين
لانه اما ان يكون ذلک الخروج الى حال غير طبيعة اخرى غير الاولى واما ان يكون الى الحالة طبيعية وعلى
الاول ليس ذلک الخروج لذة وعلى الثاني ليس الما فكيف يحمل ذلک الخروج على كل منهما والقول
بان الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى اخرى غير طبيعة الم والخروج الى الحالة الطبيعية لذة بعيد من

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الفهم مع ان الخروج عن الحالة الطبيعية الى غيرها الحق بان يسمى المنافى والظاهر ان لفظهما
بصيغة التثنية غلط والواقع من المصنف بصيغة الواحد الراجعة الى اللذة والمراد ان كل فرد
من افراد اللذة كذا واشار بهذا الى ان هذا الكلام مستبعد جدا فانه وان كان يمكن ان
يقع ان اكل الطعام مثلا لما دفع الم الجوع عد ذلك لذة الا ان ذلك الحكم كليا فى غاية
البعد ويمكن ان يقال ان اللذة والالم عبارتان عن الخروج لكنه مقيد فى اللذة بان يكون
عن الحالة الغير الطبيعية اليها وفى الالم بالعكس فذكر القيد الاول للماخوذ فى اللذة وحذف الثانى
الموقوف على الاول لانه يعرف بالمقايسة ومن العجائب انه وقع فى التجريد فى هذا المقام نسختان
احديهما قوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الطبيعية وثانيهما قوله ليست اللذة
خروجا عن الحالة الطبيعية وكلاهما حسى او عقلى وهذا اقوى والحسى من الالم يسمى
وجعا اى كل واحد من اللذة والالم اما حسى او عقلى حسب الادراك فانه ينقسم اليهما فان قيل
الحسى من اللذة والالم ينبغى ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية
قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يلتذ بها او يتالم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة
والالم التى هى من جنس الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها وقوله وهو اقوى
اى العقلى اقوى من الحسى سواء كان حسيا بجنس الحواس الظاهرة والباطنة واللذة
الحسية الباطنة اقوى من الحسية الظاهرة كما يشهد من حال عزيز او الشطرنج او النرد فانه
ربما يحصل له منكوح بهى ومطعوم شهى وكل واحد منهما حسى ظاهرى وهو يعرض عنه الى ما فيه
لكونهما من مدركات القوة الوهمية وكذلك مرتبة القوة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة
يتفاوت بتفاوت المدرك والادراك والمدرك فان القوة العاقلة بعيدة عن الزوال
بخلاف القوى الجسمانية وادراك القوة العاقلة حقائق الاشياء والقوى الجسمانية تدرك
ظواهرها واى فرق بين الادراك ومدرك القوى الجسمانية الامور الجسمانية ومدركات القوة
العاقلة ذات الواجب تعالى وصفاته تعالى وملئكته والقدر المدرك لما كانت فى نفسها اشرف

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اشرف واقوى كان لذاتها اتم واعلى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة
العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان اقوى كان اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى
معشوقه اقرب يكون لذته اكبر لانه ينال من مطالعة جماله ما لا ينال حيث يكون بعيدا وكذلك
المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور كلما كان كذلك اعني احسن
يكون لذة رؤيته اكثر ولهذا ترى العارفين بل السالكين السائرين الى الحق يتركون الدنيا وما
فيها لا ينظرون ولا ينتظرون في زهدهم ورياضتهم الى الجنة وتنعماتها ونعيمها لا لانهم
يستحقرونها فان حقارتها لعلها تكون كفرا بل لانه لما كان مطلوبهم مولى الاولى والآخرة
لا ينظرون الى غيره واللذة العقلية ثابتة للانسان والملائكة بالاتفاق والحكماء يثبتون
للواجب تعالى لذة عقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك
كمالا وذاته التذ به وهذا ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته تعالى بسبب ادراكه لذاته اقوى اللذات وابلغها
قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول وظاهر كلام صاحب التجريد مشعر بانه توقف فيه ولهذا
اكتفى بنفي اللذة المزاجية عنه تعالى فانها منتفية بالاتفاق **ومنها** اي ومن الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض فالصحة على ما ذكر الشيخ في الفصل الاول من التعليم الاول من الكتاب الاول
من القانون ملكة اي كيفية نفسانية راسخة او حالة اي غير راسخة وليست كلمة
او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة من الكيفية النفسانية سواء
كانت راسخة اولا ولا تختص بالراسخة على ما زعم البعض يصدر عنها اي عن الحالة او الملكة
اي بواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فالموضوع فاعل للفعل السليم والصحة
آلة في صدوره عنه وعرف الشيخ المرض بان المرض ملكة او حالة مضادة للصحة
ان كان وجوديا او عدم ملكة لها اي للصحة ان كان عدميا وعلاج تشويش الترديد في المرض
هو العلاج المذكور في الصحة وبالجملة فان عند الصحة يكون للموضوع هيئة هو مبدأ

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لسلامة الافعال والمرض يزول ذلك ويحدث هيئة اخرى هي مبدأ الآفة فان كان
عبارة عن عدمه الاول فبينهما تقابل العدم والملكة والا فتقابل التضاد وقد يتسامح
بجعلهما من المحسوسات يعني قد تقرر انهما من الكيفيات النفسانية فجعلهما من المحسوسات
تسامح مثلا يطلق المرض على نفس الكيفية الغريبة التي يخرج بها المزاج عن الاعتدال
كالحرارة وهي من الكيفيات المحسوسة مع انه ليس الا ما يحصل عندها من الكيفيات
النفسانية اما الصحة فكما ستعرفها اما المرض فلانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية
النفسانية اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن
الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
عن شكل او عدد او وضع او مقدار او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها
داخلا تحت الحالة او الملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه جعله من الوضع او ان ينفعل واما
تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة
لم يدخل الصحة تحتهما لكونها ضده هذا حاصل تقرير الامام على ما افاده المص يعني اقول امراض
التركيب اربعة امراض الخلقة وامراض المقدار وامراض العدد وامراض الوضع وامراض
الخلقة اربعة اقسام امراض الشكل وامراض المجاري وامراض التجاويف وامراض سطوح
الاعضاء والامام لم يتعرض للخلقة بل لبعضها ولم يذكر القسمين الباقيين ولا نظر في
التخصيص وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تعميم المرض الى سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الامور وتنقسم باعتبارها وهذا اما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
فان المزاج عبارة عن كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وكذا بين الرطوبة واليبوسة
ولا شك ان مدركها الحس الخمس ثم اعتبر فيهما اى فى الصحة والمرض سلامة جميع الافعال
الطبيعية والنفسانية لجميع الاعضاء وآفة الجميع كان بينهما واسطة بان يكون البعض
سليما دون البعض كما يثبت الواسطة المذكورة للناقهين والاطفال والمشايخ والا
اى وان لم يعتبر مجموع سلامة الجميع وآفته بل اعتبر فى المرض آفة الجميع بان لا يكون
جميع الافعال سليمة كما اعتبر فى الصحة سلامة الجميع فلا واسطة واليها ذهب جالينوس
ويرده الشيخ والنزاع يعود الى اللفظ التقسيم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم سواء كان للكم المتصلة كالاستقامة و
الانحناء العارضين للخط والتقعير والتحديب العارضين للسطح او كان المنفصل
ومثاله الزوجية والفردية للعدد كالخلقة اعنى مجموع الشكل واللون الذى بحسبه
اى بحسب المجموع يوصف ذو الشكل بالحسن والقبح وفائدة التوصيف بالموصول
الاشارة الى دفع شبهة هى ان كلام فى الكيفية المفردة اذ لو اعتبر التركيب اى تركيب الكيفيات
المختصة بالكميات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تحصى مع انهم لم يعدوها
من انواعها وتقرير الجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منها نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء
مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك واللون كالشكل خصوصية
من خواص الكم فان معنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون وكونه من المحسوسات لا ينافى كونه من
الكيفيات المختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة فى التقسيم حيث جعلت مقابلة
للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون مختصا بالكم هكذا قيل وفى شرح

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المقصد ان كلا منهم مترددة في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وكالزاوية وهي هيئة حاصلة من احاطة الخطين بالسطح
عند الملتقى متعلق بقوله حاصلة وما قيل هذا قول المهندسين انها سطح احاط به
خطان ملتقيان عند نقطة ففيه تسامح من قبيل اطلاق المحل على الحال كما يطلق
الشكل على الشكل الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد وهي استعداد
وتهيؤ شديد على ان ينفعل كالممراضية او لا ينفعل كالمصحاحية ويسمى الاول ضعفا
ولا قوة ويسمى الثاني لا ضعفا وقوة المبحث الرابع الاين ويسمونه بالكون والمتكلمون
مع انكارهم ساير الاعراض النسبية اعترفوا بوجود الاين وهو الكون في الحيز اي
حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه
الخاص او غير حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ثم الاين قد يكون جنسا ككون
الشيء في المكان وقد يكون نوعيا ككونه في الهواء وقد يكون شخصيا ككونه في هذا المكان
وهذا مما اتفق عليه المتكلمون والحكماء وقد حصر المتكلمون الاين في اربعة انواع الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون واشار اليه بقوله فان اعتبر حصول الجوهر في الحيز باعتبار
جوهر آخر فاما ان امكن تخلل اي توسط ثالث بينهما او لا فان امكن فافتراق والا
اي وان لم يكن فاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وان لم يعتبر ذلك الحصول في الحيز باعتبار
جوهر آخر فان كان اي حصوله هذا مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون والا فحركة فا
لحصول في آن الحدوث خارج عن الاقسام فلا يكون الترديد حاصرا ووجه توضيح التفريع ان
السكون على ما ذكر عبارة عن الحصول الثاني في المكان الاول والحركة عبارة عن حصول مسبوق
بحصول آخر لكن لا في ذلك الحيز بل في حيز آخر بان يكون النفي المفهوم من قوله والا راجعا الى قوله
في ذلك الحيز ولا يصدق على ان الحدوث شيء منها ولو لم يرجع النفي لدخل الحصول في الحركة

المبحث الرابع الاين

اليه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

٨٣

الحركة وهو بعيد والقاضي وابو هاشم ذهبا الى ان الحدوث داخل في السكون واليه اشار بقوله
وقيل بل هو اي ان الحدوث سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني وهو سكون فكذا هذا لان حكم
الامثال واحد والمنع مجال والحق ان حقيقة الكون وهو الحصول في الحيز في الكل اي كل
الاقسام واحد والتذكير باعتبار المعطوف وفي شرح المقاصد وقع صيغة التانيث وانما التمايز فيها
بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج فالامور التي بها يحصل التميز امور عارضة عليه
لا انها فصول حتى يكون حتى ان الكون الواحد بالتشخص كالكون المشخص المعين يسمى اجتماعا
بالنسبة الى الجوهر وافتراقا بالنسبة الى جوهر آخر وحركة من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر
او سكونا من جهة كونه مسبوقا في ذلك الجزء بل حركة وسكونا معا اذا لم يشترط في السكون اللبث
فهذا الكون امر واحد مختلف باعتبارات مختلفة مذكورة والقول بتضاد الاكوان اشارة الى دفع
ما ان ما ذكرت من التحقيق مخالف لما هو راى المحققين من المتكلمين كالقاضي وغيره من ان بين الاكوان
الاربعة تضادا ودفعه بان معناه اي معنى ذلك القول امتناع اجتماعها عند تميزها في الوجود
وكلامنا فيه والحركة قد يراد بها ما هو المحقق فيها وهي الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر وقد يراد
بها ما هو الموهوم وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار دون الاستقرار اي ليس الحركة الحصولات
المتوالية المتوهمة عند سكون الجسم في مكان واحد فانها على سبيل الاستقرار والحصولات
على سبيل الاستقرار سكون ثم اعلم ان الحكماء جعلوا الحركة قسمين احدهما الحركة بمعنى التوسط
اي كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حالة في كل آن على خلاف ما
كان قبله وبعده وثانيهما الحركة بمعنى القطع وهو الامر الموهوم الممتد من المبدا
الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر و
بالنظر الى الثاني قالوا انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة
الى الحيز السابق خروجا والى الثاني دخولا والسكون ان لم يشترط باللبث اي الحصول بعد
الحصول في الحيز الواحد فالحركة سكون واحد اذا اخذت بالمعنى الاول او الحركة مجموع سكنات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اذا اخذت بالمعنى الثانی وان اشترط اللبث والحصول بعد الحصول فی السکون فلا يصدق
السكون على الحركة وهل هو اى السكون الحصول الثانی فی الحيز الاول او هو مجموع الحصولين
فيه تردد والاقرب هو الاول ثم الحق ان الباطن به من اجزاء المتحرك وان
الواقف عند هبوب الريح او جريان الماء عليه اى ذلك الواقف ساكن يشير الى امرين
اختلفوا فى كل منهما ام سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثانی حال الجسم
المستقر المتبدل محاذاته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على
الارض فی الماء الجاری وكالطير الواقف فی الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة
والثانی سكون بشهادة العقل والعرف هذا ما افاده المصنف قال وقد يستدل على الاول بانه
لو كان ساكنا مع حركة باقی الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان
الاجزاء الباطنة فی الاجزاء الظاهرة وهی فی الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقلت
منه الى آخر وعلى الثانی بانه لو كان متحركا لزم التحرك فی حالة واحدة الى جهتين مختلفتين
عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه آخذا من
يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف واحتج المخالف فی الاول بان الجزء الباطن
لم يفارق حيزه الذی هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز
الكل حيزه وقد فارقه وفی الثانی بانه حصل فی حيز ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول فی حيز
آخر ولا معنى للحركة سوى هذا او بانه قد تبدلت محاذاته عليه وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب
بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول فی الحيز الثانی انما يكون حركة
اذا كان بزوال عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذاة انما يستلزم الحركة اذا كان
من جهة المتحيز بان يزول عن محاذاة فظهر ان الخلاف فی الاول عايد الى الخلاف فی الحيز
للجزء الباطن انه حيز الكل اعنی البعد المشغول به او الجوهر المحيط به ما له خاصة
من الاجزاء المحيطة وفی الثانی الى الخلاف فی ان الحيز هو البعد المفطور الذی لا يفارقه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مستقر بتحرك الجواهر المحيط وتبدل المحاذاة بذلك ام الجواهر المحيط على ما بينا ثبت قول
الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة
على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذاة من جهة المتحيز ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن
محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى الجهتين مختلفتين وعلى الثاني
لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر يمنته والبعض يسرة وظهر منه معنى قوله ومبنى التردد
في ذلك اى ان الباطن من اجزاء المتحرك وان الواقف له على التردد في حقيقة الحيز والحركة
لانه اذا كان حقيقة الحيز هو البعد واخذ في الحركة ان يزول المحاذاة من جهة المتحيز كان
الواقف في الجو ساكنا عند هبوب الرياح واذا كان حقيقة الحيز هو السطح الحاوى ولم
يوخذ في الحركة زوال المحاذاة من جهة المتحيز كان متحركا وعلى هذا القياس واعلم ان للحركة
تعريفا مشهورا بعبارة مختلفة بين قدماء الفلاسفة وتوهم البعض انه دورى فلننظر الى ظاهر
الالفاظ المذكورة في التعريف والمص اشار الى دفعه وقوله قال قدماء الفلاسفة الحركة خروج
من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة مبنى على بداهة تصور هذه الخ
فليس يتوقف فهمه على فهم الحركة حتى يلزم الدور وتوضيح المقام ان نقول الموجود اما ان يكون
من جميع الوجوه بالفعل كالمبدأ الاول او بالقوة كذلك وهو محال لان وجوده وجه من وجوهه
او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من وجه آخر ومن شان القوة ان يكون الخروج الى الفعل
ممكنا اذ الامتناع مناف للقوة والخروج اما دفعة وهو الكون والفساد واما تدريجا وهو الحركة
عبارة عن الخروج المذكور واعترض عليه المعلم الاول بانه مستلزم للدور ضرورة ان معرفة
التدريج موقوفة على معرفة الزمان الذى هو مقدار الحركة ودفعه صاحب المطارحات بان معرفة
التدريج بديهية غير موقوفة على معرفة الزمان واستصوبه صاحب المباحث المشرقية ومن تبعه
كالمص وغيره وحسنوا التعريف والاعتراض بانه لا يمكن تعقل التدريج بدون الزمان
سواء كان تعقله بديهيا او لا فيرد وارد فان الموقوف عليه هو بيانها لا تعقلها تماما ومن الغرائب ان المعلم

قد اخذ في تعريف الحركة التوسطية الدفعة فقال هي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة
مستمرة الى المنتهى ولا شك ان الحركة بمعنى القطع موقوفة على الحركة التوسطية الموقوفة على
الدفعة الموقوفة على الزمان الموقوف على الحركة بمعنى القطع الموقوفة على الحركة التوسطية
فالدور لازم عليه ايضا فالاعتراض على تعريف القدماء بما اخذه في تعريفه تفرقة بلا فارق الحركة
منها اى من الحركة كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى على استمرار و اما كلية اى كلية
ما ذكر من الحركة وهى الحركة الممتدة المتصلة توهمية يعنى ان الحركة تطلق على معنيين على
توسط الشئ بين المبدا والمنتهى بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض في الوسط
لا يكون المتحرك قبل وصوله ولا بعده فيه وهى صفة شخصية غير متغيرة بتغير الحدود وثابتة
ما يحصل من المعنى الاول لها بسبب استمراره واختلاف نسبته الى حدود المسافة
وهو امر متصل ينطبق على المسافة وينقسم بانقسامها والاول موجود والثانى موهوم على
هو المشهور وعليه الجمهور ولا بد لها اى للحركة من امور ستة تماسته وهو المبدا وما اليه
وهو المنتهى اقتضاؤهما لهما بالفعل انما هو في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية
فلا يكون الا بالفرض اذ ليس هنا وضع هو مبدا الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض وهو المقولة
وما به توجد الحركة وهو السبب الفاعل فان الحركة امر ممكن لا بد لها من علة فاعلية وما له الحركة
اى محلها فانه عرض لا بد له من محل فهذه امور خمسة وسادسها الزمان فكون الحركة في مقولة
الاين ظاهر بان يتحرك المتحرك من اين الى اين آخر واعلم ان معنى الحركة في مقولة هو ان يكون
للموضوع في كل آن من آنات الحركة فرد من افراد المقولة يخالفه هذا الفرد فرد آخر يكون في
آن آخر نوعا او صنفا لا بمعنى انه يتغير حال تلك المقولة بان يكون سواد معين يشتد حتى
حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كما توهمه بعض القاصرين كيف
والزائد ليس بعين الناقص ولا يصح ان يقوم ذات الاول باقية وقد انضم اليه شئ آخر لان
المنضم اليه ان لم يكن سوادا آخر مثلا فما اشتد السواد والمفروض خلافه وان كان المنضم

المنضم هو السواد فيحصل سوادان في محل واحد فيلزم اجتماع المثلين فيجب ان يعدم
السواد الاول ويوجد سواد آخر فالمتحرك هو موضوعه ولما ان المقولة جنس لتلك الحركة
علما هو توهمه بعض اخر قالوا الاين منه ما قار ومنه ما هو سيال وكذا الكيف والكم والوضع
والثاني من كل جنس من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون نوعا من ذلك الجنس
ورد ذلك بانه لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج لا المتغير و
المتبدل وهذه المقولات متبدلة متغيرة بالحركة التي هي نفس التبدل لان التبدل حالة
نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك وعلى هذا فرع ان الحركة التوسيطية ليست من جنس
المقولة التي فيها الحركة فعلم ان المتحرك في الاين لابد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله
ولا بعده كذلك المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى
هذا القياس حال الكم والوضع ويجب ان يكون المتحرك باقيا بعينه من مبدإ حركته الى منتهاها حتى
يتصور تبدل وتغير لتلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الاحوال الحالة فوجب ان
يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه لا يتصور حركة فيه فلهذا
ذكروا ان ليس للوجود تزايد واشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود
على طريق الحركة فيه على طريق الحركة في الكيفيات واعترض عليه الشارح الجديد للتجريد
بان الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى لا تتقوم بدون
واحدة من الصور لا على التعيين فيجوز ان تتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب
الصور على الهيولى بحيث اذا انقطع عن الماهية وجود في آن تحقق في ذلك الآن بعينه وجود
آخر اشد من الاول او ازيد منه لابد من الابطال من دليل واجاب عنه المحقق الدواني بانه لما
تقرر ان الحركة تستلزم ان تكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون
له قبل ولا بعد فلا محالة تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا
لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الحركة في الوجود بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وبمثل ذلك يظهر انه لا حركة للهيولى
في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني دفعة فليس الكلام ههنا في دفعه
بل المطلوب نفي الحركة فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الايني مكان بالفعل و
لا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة
بالتوسط بين تلك الاعراض والافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل و
القدر الضروري هو ان يكون الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو
عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان انما اقتضى خلافه واعترض عليه
السيد الشيرازي في الحاشية الجديدة للتجريد بوجوه احدها انه اراد ان تلك الاينية من
الاين مثلا بالقوة قبل ان ينالها المتحرك وتلبس بها فمسلم ولا يلزم انه ان وقع الحركة في
الوجود قبل ان يناله المتحرك ويصير به موجودا كان بالقوة ولا محذور فيه وان اراد انها
بالقوة حال نيل المتحرك اياها انحصار افرادها بالفعل ولا يلزم تتالي الآنات اذ بين كل زمان المتحرك
فرد زماني من القوة التي فيها الحركة لا فرد آني ولا يلزم انحصار غير المتناهي اذ لم يوجد الآن
فضلا عن غير المتناهي واجاب عن ذلك المحقق بانه يمكن ان نفرض للمتحرك افراد غير متناهية
من المقولة التي فيها الحركة فاما ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون
بعضها موجودا فيه دون بعض وهذا مما لم يذهب اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه
وهو محال لاستلزامه المحذورين اذ على هذا التقدير لا يوجد بين فردين منها فرد زماني كما توهمه
لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الانفراض موجودة بالفعل ثم قال حاصله اي حاصل قوله
وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ان التوسط المذكور ليس قوة بعيدة
ولا فعل بل قوة قريبة من الفعل بحيث يسكن في حد من حدود المسافة يوجد وذلك الفرد
بالفعل وهذا معنى قولهم في تفسير الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة اذ محصله انها كمال هو
قوة لكمال آخر ويتادى اليه فهو كمال مشوب بالقوة كما فصل في موضعه واعلم ان ما ذكره المحقق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المحقق لا يدفع الايراد بانه كيف يمكن ان يقم ان الماء المسخن تدريجا حين يستخن قبل الانتهاء
لا يوجد فيه حرارة بالفعل مع انها مما يستند منه على التوسط الموجود بالفعل ونظيره ما يقال
في الثلج انه غير ابيض مع ترتب اثر البياض وهو تعرق البصر عليه والحس ايضا يحكم بكونه
ابيض وايضا يجوز ان يكون الاثر الذي يفعله التوسط في نفس الامر صار سببا لاستعداد
الجسم المماس المتحرك بفيضان ما هو من جنس ذلك فان الامر الموجود في نفس الامر ربما
يصير سببا للموجود في الخارج كالغاية ولا يخفى انه لا يلزم ح انه يرتفع الاعتماد عن احكام
الحس لانا اذا وجدنا برهانا عقليا قطعيا ثم وجدنا حكم الحس على خلافه لا جرم حكمنا على ما هو
مقتضى البرهان بقي ان حركة الافلاك غير منفكة فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في
وقت من الاوقات فان المحقق قد اعترف والتزم انها قوة قريبة من الفعل بحيث لو سكن
في حد يوجد ذلك الفرد بالفعل فعلم منه انه لو لم يسكن لم يوجد وكلام اخر وهو ان القول
بوجود امر متصل واحد لا يوجد له الا بالقوة معقول في الاين والوضع والكم لكنه غير معقول
في الكيف لان الاشد والاضعف منه متخالفان نوعا وقد سلم بانه يجوز ان يكون اجزاء
المتصل امورا متخالفة بالنوع كما هو راي السيد السند الشرازي من ان الامور
المتخالفة بالنوع تصير مركبات متصلة واحدة لكنه مخالف عليه الجمهور واختار المحقق
الدواني من ان القسمة الفرضية انما تكون بين اجزاء متساوية في الماهية على ما اشار
اليه في حاشية التشكيك اللهم الا ان نفرق بين الوجود في الخارج والوجود في الخيال
وكلام السيد الشريف فيه مضطرب فتارة يشير الى ذلك وتارة الى هذا كما يظهر من حواشيه
على شرح حكمة العين وذهب بعض الافاضل الى ان افراد المقولة التي وقعت فيها الحركة
ليست منحصرة في الآنية بل لها فرد آنية هو معيار السكون وافراد زمانية تدريجية
الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على مذهب بعضهم فح يكون
للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد زماني متصل غير قار هو مقدار الحركة بالفرض

متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود
اليه نسبة النقطة الى الخط الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من
دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه
فهي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن مقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات ولا
انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد منها اصلا فضلا عن تتالي الآنات وهذا
الكلام ماخوذ من كلام السيد ومبناه على القول بوجود الحركة بمعنى القطع وقد عرفت
في تضاعيف البحث عدم وقوع الحركة في الوجود سيما عدم حركة الهيولى في الصور وثبوت
الكون والفساد وهذا المقام مما يضطرب فيه الاعلام ويزل فيه الاقدام والتوفيق من
الملك العلام وكون الحركة في الوضع عطف على قوله والاين لما لم يكن تحقق
الحركة في هذه المقولة وفيما سبق ظاهرا لظهوره في الاين اورد في كل واحد منهما بمثال
كحركة الفلك وكون الحركة في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف اورد
للكم مثالين لان الحركة فيه اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام
شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا فالنمو عبارة عن الازدياد في مقدار الجسم
بسبب اتصال جسم آخر على وجه يكون الزيادة حاصلة في الاقطار الثلثة والذبول عبارة عن
انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء على الوجه المذكور والتخلخل هنا عبارة
عن ازدياد مقدار الجسم من غير ورود مادة اخرى والتكاثف عبارة عن انتقاص مقدار
نقصان مادة منه والذي يلوح من طبيعيات الشفاء ان الامر الباقي في النامي بعض المادة
الاولى مع الصورة النوعية المتحققة في الشخص وتلك الصورة فاعلة للحركة باعتبار ذاتها
ومتحركة وقابلة وحركة في الكيف ويسمى استحالة وعليك ان تعلم ان تلك الحركة باعتبار
ذاتها لا تقع في الكيفيات باجمعها بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله
لشبه فيه كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه كما ذهب اليه بعض القدماء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

القدماء من الفلاسفة من ان الماء مثلا اجزاء نارية كامنة فيه تظهر بالاسباب فتسخن
او لو ورد عليه اى مع الجزم بعدم الورود اى بجسم متحرك من خارج كما ذهب اليه بعض آخر
من انه يرد على الماء مثلا من الخارج اجزاء نارية واما الحركة في غير هذه المقولات الاربع
الخمس الباقية فللعرض فلا يكون الا بالعرض لا بالذات اما الاضافة فمعناها انها ان كانت عارضة
لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا مثلا الجسم اذا تحرك في السخونة
فانه ينتقل من الاشد الى الاضعف وبالعكس على التدريج لكن بالعرض وبتبعية الحركة
في الكيف وكذا الجدة فان الحركة بتبعية الحركة في الاين كالعمامة فانها بحركة متحرك اولا
في الاين ثم في التعميم واما مقولة متى فلما ذكره الشيخ في النجاة من ان كل حركة لا بد لها
من متى فلو وقعت فيها لكان للمتى متى آخر ووجه آخر اشار اليه في الشفاء وهو انه
يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة او شهر الى
شهر يكون دفعة وتوضيحه ان الحركة في اى مقولة كانت عبارة عن ان يكون للموضوع
فرد منها ثابت له في كل آن ولا يتصور ذلك في المقولات الغير القارة كمقولة متى وان
ينفعل وان يفعل وكل هيئة غير قارة كالحركة والزمان من حيث عدم استقرارها اذ
لو تحرك شيء في مقولة متى مثلا للزم انتقاله من ذلك الفرد كالسنة مثلا الى آخر
دفعيا وكذا الحكم في الاخيرين اذ يؤخذ في مفهومهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التأثير والتأثر
على التجدد الاتصالي وكذا الحكم في المسافة من حيث انها مسافة لعدم استقرارها فتأمل فيه
ويكون الحركة بالذات كحركة السفينة وبالعرض كحركة راكبها بتبعية حركة السفينة فان
القوة المحركة موجودة في الحركة بالذات وهي انما هي في السفينة دون راكبها والمحرك ان كان
خارجا عن المتحرك مباينا له في الاشارة الحسية فالحركة قسرية والا اى وان لم يكن المحرك
خارجا كذلك فمع القصد والشعور يكون الحركة الصادرة عنه ارادية وبدونهما اى بدون
القصد والشعور طبيعية فيدخل فيها اى في الحركة الطبيعية على مقتضى ما ذكر حركة النمو

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وحركة النبض اختلفوا في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام المذكورة فان قالوا ان حركة
النمو وان كان في الجهات الثلث الا انها طبيعية وقالوا ايضا ان حركة النبض طبيعية كما هو
راي ارباب التحقيق وميل الجمهور الى انها انية ومكانية وقيل وضعية وكذا حركة النفس بفتح
الفاء اي حركة النفس ايضا من الحركات الطبيعية لكن من حيث الاحتياج الى
مطلقها اي مطلق النفس فان الطبيعة محتاج الى النفس المطلق لاخراج الهواء الداخل
وادخال الهواء الخارج البارد المصلح المزاج الروح واما من حيث امكان تغيير جزء بانها
عن اوقاتها فارادية اي الطبيعة وان احتاجت النفس المطلق من حيث هو لكن تحصيل
المطلق في ضمن اي جزئي من جزئياته انما هو بالارادة لانه امكن تغيير جزئياتها عن اوقاتها
فاذا امكن التغير عن الاوقات الجزئية ثم اوقعها في وقت خاص من الاوقات التي امكن
وقوعه فيها فانما وقوعها بحسب ارادة توجهها وما قيل من ان الحركة الطبيعية لا تكون الا صاعدة
او هابطة كما في الحجر والنار فكيف يكون حركة النمو وحركة النبض التي قد يكون في غير تينك
الجهتين طبيعية وكذا حال النفس فجوابه بانها انما هي في البسائط العنصرية لا الحيوانية
والنباتية ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه ووحدتها الشخصية
بوحدة ما سوى المحرك من الخمسة الباقية ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع
وقد يكون بالجنس وقد علمت ان تعلق الحركة بامور ستة ما منه وما اليه وفيه وبه وله
والزمان وثلثة منها بمنزلة الذاتي وهي ما منه واليه وفيه يختلف ماهية الحركة با
ختلافها وثلثة منها بمنزلة العرضي لا يختلف الماهية باختلافها فما يتفرع عليه اذا
اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او الزمان او المحرك
لان تنوع الموضوعات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة
بموضوعين مختلفين في الماهية كالانسان والفرس وبموثرين مختلفين كالشمس والنار

تتعلق الحركة بامور ستة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والنار فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا متفقتان في الماهية وكذا يجوز ان يوجد
فردان الماهية واحدة في زمانين واما بيان انه لا بد في الوحدة النوعية من الثلثة الباقية فلانه
لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع وان اتحد ما منه وما اليه كان كل من الحركات الواقعة
في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة مثلا في الكيف شرع الجسم الحركة من البياض الى
الصفرة الى الخضرة الى السواد ثم شرع حركة اخرى من البياض الى الحمرة الى البنفسج الى
السواد فان ما فيه الحركة مختلف بالنوع وكذا الحكم مع اتحادهما وكذلك اذا اختلف المبدا
والمنتهى بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه الحركة الصاعدة والهابطة في الحركة
الاينية فان المبدا والمنتهى وان لم يختلفا في الماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية
وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا ذكره الامام
في المباحث المشرقية فاتضح حال وحدة الحركة النوعية وما له دخل فيها واما بيان ما له دخل
في الوحدة الشخصية للحركة فلا بد فيها من وحدة ما له الحركة وهو المحل المتشخص فان العرض الواحد
بالتشخص لا يقوم بمحلين ولا بد ايضا من وحدة ما فيه الحركة وهي المقولة اذ الشيء الواحد قد
يستحيل فيحصل له حركة في الكيف وهو ينمو ايضا فيحصل له حركة في الكم ويقطع مسافة
فيحصل له حركة في الاين مع ان كل واحد من الحركات الثلث حركة على حدة وان اتحد محلها
ولا بد ايضا من وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلفا لم يكن ما فيهما واحدا فوحدتهما تابعة
لوحدة ما فيه وهو مغن عن اشتراط وحدتهما ولا يغنيان عنه لجواز ان يكون الطرق
مختلفة فيما بين مبدا معين ومنتهى معين كما مثلناه سابقا ولا بد ايضا من وحدة الزمان
اذ الحركة في زمان تغاير الحركة في زمان آخر بالتشخص وهذا ظ فثبت انه لا بد في وحدتها الشخصية
من وحدة الموضوع بالتشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه ويتبعه وحدة المبدا والمنتهى
واما وحدة المحرك فلا اعتبار لها فان المتحرك بمحرك قد يحرك بمحرك آخر قبل انقطاع حركته ثم هذه
الحركة والحركة الصادرة عن المحرك الاول واحدة بالوحدة الشخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز

يوجب الاثنينية عن ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر فلا يحصل
الجزئية فيها بالفعل كما ان الحركة الفلكية المتصلة يحصل لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب
فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون
النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة
الشخصية وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر
ان وحدة ما فيه بالشخص مستلزمة بوحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم
وحدتها بالنوع كذا في شرح المقاصد واما بيان ما له دخل في الوحدة الجنسية فليس وحدتها
الجنسية الا بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي
وكذا الكيفية والكمية وان الحركة في الكم والكيف والوضع والاين اجناس مختلفة
وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد فالمعتبر هو الاتحاد في الجنس العالي
وترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي فيها الحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة
في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان
فاتضح المرام وانكشف المقام وتضادها بتضاد ما منه وما اليه واعلم انه لا تضاد
الا بين الانواع الداخلة تحت جنس آخر فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والنمو غير
متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان احوال الحركة
انما تختلف لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات
ولو اعتبر التضاد فيه بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد
الى العلو مثلا وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم واحد من العلو الى السفل وبالعكس
ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر بالنار بالقسر والطبيعة وتضادها مع اتحاد
المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا
عن التضاد ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وح لا يكون تضاد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لتضاد الحركتين المتضادين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من
البياض الى الحمرة وكذا الحال في تضاد المنتهى فتعين ان يكون تضادها لتضاد ما منه وما اليه
كالتسود والتبيض وكالصعود والهبوط بيان تحقق التضاد في الاول ان التسود والتبيض
نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما اى بين البياض والسواد
من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين الصفرة والحمرة وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا
معنى للتضاد الا ذلك وكذا البيان في المثال الثاني فان كل واحد من الحركة الصاعدة
والهابطة واقع تحت الحركة المستقيمة وبين مبدئيهما ومنتهيهما تضاد فكذا بينهما اى بين
الحركتين وفي التمثيل بالمثالين فائدة جليلة وهي ان تضاد ما منه وما اليه الحركة قد يكون بالذات
كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة والهابطة
بحسب ما بين مبدئيهما ومنتهيهما من التضاد بعارض كون احدهما غاية القرب من المركز والبعد من
المحيط والاخر بالعكس وانقسامها اى انقسام الحركة ليس بالذات لانها ليست بكم بل هي من
المقولات النسبية نعم هو حكم بالعرض فانقسامها بسبب انقسام الزمان لانه عارض لها
فينقسم الحركة بانقسام عارضها او بسبب انقسام ما فيه الحركة وهي المسافة للتطابق بين الحركة
والمسافة كانها حالة فيها والمسافة تنقسم فكذا ما يطابقها او بسبب ما له الحركة وهو المتحرك فان
الجسم متحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك تحركت اجزاؤه والحركة القائمة بكل
جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة انقساما فرضيا لمحلها ومن لوازم الحركة كيفية
متفاوتة تسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطوءا وليس السرعة والبطوء فصلين
للحركة فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة وبطيئة بالنسبة الى سريعة مع ان
ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولو كانا داخلين فيها لاختلفت الماهية ايضا هما قابلان للاشتداد
والتنقص والفصول لا يقبل الاشتداد والتنقص وليس هو اى البطوء لتخلل السكنات
بين الحركات بان يكون الحركة التي فيها سكنات كثيرة بطيئة بالنسبة الى الحركة التي سكناتها قليلة بالنسبة

اليها لامتناع الحركة بعد تحقق السكون مع خلوص المقتضي للسكون هكذا وجدت العبارة في النسخ التي
وصلت الي وبيانه انا اذا فرضنا وقوع السكون فيما بين الحركات فاما ان يكون وقوعه بعد وقوع علة
المقتضية لوجوده اولا الثاني محض فتعين الاول فاذا وقع السكون فينبغي ان لا يقع بدله الحركة والا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة وهذا يستلزم ان لا ينعدم حادث والعبارة الظاهرة الموافقة لتقرير
شرح المقاصد هكذا لامتناع عدم الحركة مع وجود خلوص المقتضي للحركة وبيانه ان علة حركة
الجسم قسرية او طبيعية او ارادية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها فوجب ان يستمر
تلك الحركة من غير ان يتخلل توقف وسكون في بعض الاحيان اذ لو وقع في اثنائها سكون لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة ويمكن ان يتم معناه للزوم امتناع الحركة وبيانه ان الشيء اذا انعدم فلا بد
ان يكون عدمه مسبوقا بامتناع سابق وح نقول ان الحركة اذا انعدمت مع خلوص مقتضيها حين
تخلل السكون يلزم ان يكون الحركة ممتنعة مع تحقق مقتضيها بلا مانع والسكون وان كان
مانعا عن الحركة لكن الكلام في انه قد تحقق ما يقتضي الحركة وارتفع ما يمنعها ثم وقع السكون
فالسكون ليس متقدما على عدم الحركة واللزوم الانفكاك في مثل حركتي طوقي الرحى وبيانه
انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف
المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في مسافة اقصر يكون البطوء ضرورة اتحاد الزمان
فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق
انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم لكن اللازم باطل لتحقق التلازم
مع تفاوت المسافة في صورة كثيرة منها الصورة المذكورة وهي حركة طوقي الرحى اعني الدائرة
العظيمة والصغيرة وقد دلت المشاهدة الصادقة على تحقق التلازم بينهما ولزوم زيادة سكنات
الطاير على حركاته بما لا يحصى بيانه انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء
من الحركات غير حركة الفلك الاعظم لامشوبة بسكنات عددها عدد زيادة حركة الفلك
الاعظم على تلك الحركات فتكون مغمورة بالسكنات واللازم باطل بالمشاهدة واجيب عن الاول

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عن الاول بان الحركة وكذا الكل ممكن بمحض خلق الله تعالى فتارة يوجبها في حيز بارادته لها وتارة
بعد مهان آخر واوقع بدلها السكون بارادته فلا تخلف وليست الحركة مستندة الى الغير
ولا الى ارادة المتحرك ولا الى الطبيعة على ما توهم واجيب عن الثاني بان الانفكاك ثم الالتيام
جائز فيجوز ان يتحرك احد المتحركين ولا يتحرك الآخر فالحاصل انه لا تلازم بينهما بمعنى امتناع
الانفكاك عقلا وانما هو عادة فيجوز ارتفاعه وعدم تفطن الانفكاك والالتيام للطافة الزمان
الذي وقعا فيه لا يوجب عدم تحققهما واجيب عن الثالث بان الحركات لكونها وجودية
متجددة تقهر السكنات وتغلبها وان كانت السكونات اضعاف الاضعاف اى الحركات
لا يخفى ان السكنات كذلك متجددة على ذلك التقدير والسكون وان كان عدما للحركة لكنه
ليس بعدم محض بحيث يكون مغمورا او يصير كان لم يكن شيئا مذكورا او الموجب للبطوء عند
الفلاسفة ومن يحذو حذوهم في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية
والحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما او احدهما قالوا اى المشاؤن بنكره
الباقون لا بد بين كل حركتين مستقيمتين كحركة صاعدة وحركة هابطة من سكون فالحجر
اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد من سكون لان آن الوصول غير آن الرجوع فلولا زمان سكون
بينهما ثبت لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء والشيخ بعد ما زيف هذه الحجة المذكورة
اورد حجة اعترف فيها المثل الموصل والميل الذي يوجب اللاوصول والتنافي الذي بينهما ويمكن
ان تقرر بحيث يكون موافقا لتقرير الشيخ بان يقال لان آن الوصول بسبب وجود الميل الموصل فيه غير
آن ابتداء الرجوع بسبب وجود ميل مغاير للميل الاول محدث للرجوع واجيب بانه لا
آن بل ولا الانقطاع لانه عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط ولا تحقق لها الا بعد
ما لم ينقطع الزمان وانما هو امر موهوم محض بما يعرض للزمان من الانقسام فعلى التقدير تعاليه
آن الوصول وآن غير الوصول انما يلزم تتالي الآنات في الوهم وهو يوجب تحقق الجزء
في الوهم وهذا ليس بمحال وفيه نظر لانه على التقدير المذكور يلزم تركب الزمان من الآنات

بالمتناهية وعدم تركيبه في نفس الامر لا ينافي تركبه على التقدير المستحيل المفروض بانه لو لزم السكون
بين الحركتين الصاعدة والهابطة للحجر المرمي الى فوق مثلا لكان السكون اللازم متحققا بلا سبب
لانه اما سكون طبيعي وهو باطل واما قسري والتقدير انه لا قاسر في السكون وعورض ايضا بانه
لو لزم السكون لضرورة استحالة تتالي الآنين لامتنع كونه في زمان ما لان كل زمان
من الازمنة يفرض لوقوعه فاقل منه كاف في دفع الضرورة فيثبت انه على ذلك التقدير
لا يوجد السكون في زمان معين اصلا واذا لم يوجد في زمان معين فباي تعيين كان لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح لم يكن موجودا وعورض ايضا بانه لو لزم السكون بين الحركتين توقف الجبل الهابط
للاقات خردلة صاعدة لانهما اذا تماسا فلا شك ان الخردلة تنزل راجعة وح يجب وقوف الخردلة
ويلزم منه وقوف الجبل واجيب عن الاول بان السبب للسكون عدم علة الحركة او لازم له
فاذا تحقق عدم العلة للحركة تحقق سبب السكون اما على الاول فظ واما على الثاني
فلان تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم مح واما بيان كون سبب السكون احد الامرين فلان
الجسم لا يخلو عن احدهما ولا يجمعهما فاحدهما اذا وقع ارتفع الآخر فاما ان يكون الشيء الذي
رفع احدهما هو الذي اوقع الاخر وهو مستلزم لذلك ولعل الثاني اقرب واجيب عن الثاني
بانه يقع في زمان لا ينقسم فعلا اي يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع
ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا واقول فيه نظر لان الانقسام الوهمي ايضا
لا يقف عند حد فكل ما فرض انه اقل يمكن ان يفرض زمانا هو اقل منه بحسب الوهم وجوابه انه
يمكن ان يكون قدرا من الزمان صالحا لان يقع فيه السكون دون ما هو اقل منه واجيب عن الثالث
بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل فاذا وصل اليها الحبة وقفت ثم نزلت والتحقيق في
حل الاشكال انه لا استبعاد في كون الحبة ساكنة بالسكون الذاتي لانقطاع حركتها الذاتية القسرية
وعدم الميل المقتضي لهبوطها التوقف تحققه على ما مر في زمان كما عرفت وفي كون حركتها عرضية
لمشايعة الجبل كما حركة جالس السفينة فانها تجتمع مع سكونه فالجبل متحرك والخردلة ساكنة بالذات

بالذات متحركة بالعرض تتمة اذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين فان كان لاحدى الحركتين
فضل على الاخرى فيبعد عن المبدا او الموضع بقدر الفضل مثلا اذا تحركت السفينة الى المشرق
وراكبها يتحرك فيها الى المغرب فاذا كان حركة السفينة فاضلة على حركة راكبها فلا محالة يكون هذا
الراكب بعيدا عن المبدا او الموضع بقدر الفضل اى فضل حركة السفينة على حركته والا اى وان
لم يكن لاحدهما فضل على الاخرى فيسكن اى فيرى المتحرك ساكنا والسكون يقع فى المقولات
الاربع كما يقع الحركة فيها فالسكون الواقع فى الاين عبارة عن بقاء النسب الحاصلة للجسم الى الاجسام
ذوات اوضاع وذلك انما يكون اذا كان مستقرا فى مكان واحد والسكون فى غيره اى
غير الاين من الثلثة الباقية التى يقع فيها الحركة فهو عبارة عن بقاء النوع اى بقاء النوع
الحاصل بالفعل من غير تغير بان يقع فى الكم الذى هو حاصل له من غير نمو ولا ذبول
وفى الكيف من غير اشتداد ولا تضعف وفى الوضع من غير تبدل وضع الى وضع آخر
واعترض عليه بان الحركة فى المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد
فيكون النوع باقيا ولا سكون اقول لا يخفى ان ما ذكرنا يورث التفصى عن هذا الاعتراض
اذ قد ذكرنا ان المراد ان لا يكون الحاصل بالفعل متغيرا بل يقف الجسم فى الكم الحاصل له من
غير نمو ولا ذبول مثلا ويلزم تغيره فى ذلك الكم الحاصل على تقدير الحركة بقى الكلام فى بيان
فايدة اخذ لفظ النوع ولعل فايدة اخذه هو التنبيه على ان الحركة فيها ربما تكون من نوع
منحصر فى فرد الى نوع آخر فسكونه ببقاء نوعه ثم ان السكون اذا كان عبارة عن بقاء
النوع فهو بهذا الاعتبار وجودى لانه عبارة عن البقاء وهو امر وجودى فيضاد الحركة
التى هى ايضا وجودية وقيل ان السكون عبارة عن عدم الحركة عما عن جسم من شانه الحركة
فالتقابل بينهما تقابل عدم وملكة وقد يكون السكون طبيعيا عند وصول العنصر الى حيزه الطبيعى
وقد يكون السكون قسريا كسكون الحجر فى الهواء وقد يكون اراديا كوقوف الطير فى الهواء
ويتضاد السكون لسكون آخر يتضاد ما فيه السكون فقط ولا دخل لغيره فى هذا اى ليس المسكن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولا للزمان ولا للمسافة وما اليه دخل في كون هذا السكون ضدا لذلك كما كان للاخيرين دخل في
الحركة كالسكون في المكان الاعلى والاسفل فان المكان الاعلى والمكان الاسفل كما كان معهما تضاد الاضافة
فكذا السكونان اللذان فيهما **والبحث الخامس الاضافة وهي النسبة المنعكسة** اي
النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى وهي ايضا معقولة بالقياس الى الاولى وهذا
هو المراد من قولهم النسبة المتكررة وتسمى تلك النسبة مضافا حقيقيا ويسمى المركب منه
اي من المضاف الحقيقي ومن المعروض مضافا مشهوريا ففي المشهور ان الاب والابن مضافان وفي الحقيقة
اضافتهما حاصلة من كون الابوة والبنوة مضافتين وفي شرح المقاصد وما وقع في
المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فليس بمشهور نعم قد يطلق عليه
لفظ المضاف وذكر في بعض الكتب ما يوافق كلام المواقف كما في شرح التجريد وقد يسمى المعروض
ايضا مضافا مشهوريا والنسبتان قد يتوافقان في الماهية والاسم كالاخوة وقد يتخالفان فيهما
كالابوة والبنوة والانعكاس اللازم للاضافة عبارة عن تكافؤ النسبة يعني انه اذا اخذ
ذات كل واحد من المتضايفين من حيث انه متضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الاخر
وجب ان ينعكس هذه النسبة فينسب الاخر اليه ايضا وذلك الانعكاس قد يستغنى عن زيادة
حرف التي على النسبة وذلك حيث يكون لكل من المتضايفين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة
كالاب والابن وقد يفتقر الى حرف دال عليها وذلك حيث ينتفي تلك الدلالة مثل جناح الطير
فانه على هذا التقدير يصعب رعاية قاعدة الانعكاس فان الجناح اسم لاحد المتضايفين ماخوذا
مع الاضافة وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك فيقع الجناح جناح الطير ولا يقع الطير
طير الجناح واذا اريد رعاية تلك القاعدة اتي بلفظ دال على النسبة كلفظ ذي فيقع ذو الجناح
فانه يجب الانعكاس وعروضها اي عروض الاضافة قد يكون لصفة موجودة في كل واحد من
الطرفين اي المتضايفين كالعاشق والمعشوق فان العاشقية عروضها لمحلها انما هو لصفة موجودة
فيه وهي ادراك الجمال والمعشوقية انما عروضها لمحلها بواسطة صفة حاصلة لمحلها وهي الجمال او لصفة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بصفة موجودة فى احدهما فقط كالعالمية الثابتة بواسطة صفة موجودة فى محلها فان ارتسام
الصورة شرط فى كون الشخص عالما عند المثبتين وليس فى المعلوم صفة كذلك فانه يتصف
بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها او لا بصفة اى لا يكون الاضافة
بصفة حقيقية فى شىء من الطرفين كالمتيامن والمتياسر فانه لا يكون الاتصاف بهما باعتبار
صفة حقيقية موجودة فى شىء منهما بها صار متيامنا ومتياسرا او كما فى العالم والمعلوم فى
المعلوم الحضورية فان الاتصاف ههنا ايضا لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شىء من الطرفين و
تعرض الاضافة لكل موجود فللواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاكثر والكيف كالاحر
والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك
كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وتتكافؤ الطرفان فى التحصيل والاطلاق
يعنى اذا كانت الاضافة فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت
مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق
والضعف الذى هو كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين فالنصف المطلق بازاء الضعف
المطلق والنصف المحصل بازاء الضعف المحصل والوجود والعدم ذهنا وخارجا وفعلا عطف على
التحصيل يعنى اذا كان احد المضافين موجودا او معدوما فى الذهن او الخارج بالفعل او بالقوة
ذهنا او خارجا كذلك ثم ان التقدم فى الزمان يكون متضايفا للمتاخر فيه مع ان المتقدم
الزمانى اذا وجد بالفعل فى الخارج لا يوجد المتاخر بالفعل فى الخارج لكن مفهوميهما متكافئان
فى الذهن فان كان احدهما بالفعل فيه كان الاخر كذلك وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة
كذلك ولما كان ما ذكر مشعرا بكون الاضافة موجودة فى الخارج وهذا مخالف لما عليه راى الجمهور من
المتكلمين نبه عليه بقوله والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انها اى المضاف بمعنى الاضافة
اعتبارى والا اى وان لم يكن اعتباريا بل كان موجودا فى الخارج كما هو مذهب الفلاسفة لكان
حالا فى محل لا محالة لانه صفة وعرض ولو كان حالا فى محل لتسلسل لان الحلول فى المحل اضافة لها اى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لهذه الاضافة حلول لكونها عرضا ايضا وهذا الحلول ايضا اضافة لها حلول وهكذا الى غير النهاية
ولزم عطف تسلسل لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ماله اي لكل عدد من الاضافة الى ما
علاه من المراتب الغير المتناهية للعدد اي يلزم وجود الصفات الغير المتناهية لكل عدد
فان الاثنين مثلا نصف للاربعة وربع للثمانية وثمن لستة عشر وهكذا والتسلسل في الوجوديات
وقد يجاب بان السلب الكلي لا يوجب السلب الكلي فان غاية ما لزم مما ذكر هو ان لا يكون الاضافة
باجمعها موجودة لا ان لا يكون لوجود من افرادها وجود والتمسك للفلاسفة في وجودها انا
نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف
فان غاية ما لزم منه ان يكون وجودها في نفس الامر دون ان يكون في الخارج والنزاع فيه
ثم انها اي الاضافة في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للموضوعات
فكما ان الحار والبارد ضدان فكذا الاحر والابرد وقس على هذا ولما كانت المقولات الاربعة
نسبية اوردها في ذيل البحث الخامس للاضافة واخرج الاين منها لكثرة مباحثها كي
موجودة عند المتكلمين من بين ساير المقولات النسبية ما مرت الاشارة اليه فلذا قال و
مقولة المتى من مقولات العرض هي النسبة الى الزمان او الى آن اي حالة للشيء تحصل من حصوله
في احدهما وكثير من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتحقيق المقام على ما في الشفاء ان حدوث
الاشياء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه
لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذاة وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة
في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض منها
في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث بازاء جزء معين من الزمان كالحركة
القطعية والثالث ما يوجد في جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بان يوجد كل جزء
وكل حد يفرض في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث ان يكون هو آنات وجوده
والحدوث لا يستلزم ذلك فانه ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدم سواء كان لحدوثه اول

متن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

التوسطية

اول آن اولا وعن هذا القبيل الحركة التوسطية ومنه ظهر ضعف ما ذكر السيد السند في شرح
المواقف حيث قال في جواب سائل الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار
الزمان وقال ايضا فان هذه الحالة توجد دفعة وهي تستمر الى المنتهى وظهر ايضا ما هو
مراد الشيخ من قوله ان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة
اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى
متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين
الا بطريق الانبساط بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر
النقط التي يقع التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقاط
متتالية وظهر منه ايضا وجه كلام السيد قدس سره في موضع آخر من ذلك الشرح من ان المماسة
على النقطة الاولى في المثال المذكور وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة
الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية
يزول المماسة وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي استمرار
حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة انتهى كلامه قدس سره وذلك لما
عرفت من ان المماسة آنية والحركة زمانية فقبل مرور الزمان يحكم بالمماسة السابقة
المتحققة وبعد مروره يوجد المفارقة في الزمان وبالحركة المستمرة وعليك بهذا التحقيق
فانه ينفع في مباحث كثيرة واعلم ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها
وحدودها واما المتحركات فلا يكون لها متى من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها
واما الجواهر العالية فلها كون آخر عن المتى وهذا الكون الآخر هو الذي يثبت للفلك
الاعظم فانه مع حركته متقدم على الزمان فكما ان الفلك الاعظم ليس له مكان يحويه ليس له
زمان يصرف فيه وكما انه لم يكن له مكان لزم ان لا يكون له اين كذلك لما لم يكن له زمان
لزم ان لا يكون متى وهكذا حال كل ما هو متقدم على الزمان الا ان يعتبر النسبة بزمان هو محيطه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كما يعتبر الاوضاع بالنسبة الى جانبيه وعبارة المتن لو اجريت على ظاهرها منطبق عليه وبالجملة
كون الشئ في نفسه مغاير كونه في زمان او مكان لان الكون الاول يعرض له في نفسه ثم يعرض له
الاضافة الى المكان والزمان وايضا ليس كون الشئ في احدهما اى المكان والزمان مثل كون
السواد في الجسم لان وجود العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشئ في
مكانه كذلك قال في شرح المقاصد ثم المتى كالاين الحقيقي لكون الخسوف في يوم كذا
لا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك وهو ظ وفيه نظر بل الظ انه ليس بظ فان كلا واحد
من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع عدم الاخر فكما جاز اشتراك
الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد
مع تغاير الزمان بلا فرق نعم بينهما فرق من حيث الامور الكثيرة سواء كانت متساوية
في المقدار او مختلفة متفاوتة ها او بعضها ما يصح بان يقع في زمان واحد اذا تعددت
ابوابها ولا يجوز وقوعها كذلك في اين واحد وان اختلفت الازمنة وذلك لان الزمان ظرف
الصغير والكبير بخلاف الاين فان الجنة لا يكون ابن الجبل ويمكن حمل كلامه على هذا فافهم
ومقولة الوضع من المعقولات التسع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها
والى الامور الخارجة عنها والمتبادر في التعريف كون الشئ الخ واورد الهمع بلك الشئ الجسم
اشارة الى ما ذكره شارح حكمة العين من انه ينبغي ان يحمل الشئ على الجسم لان الاشكال هذه
الحالة وهي مقولة الكيف واجيب عنه بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها
في نفسها فضلا عن النسبة الى الامور الخارجة بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع الحدود
المحيطة به وههنا نظر وهو انه ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي
بل لسائر المقادير وان اريد به التعليمي فيخرج الوضع الثابت للطبيعي وان اريد به الاعم
مطلق بان كان لفظ الجسم مشتركا معنويا او ما يطلق عليه الجسم اشتراكا لفظيا
يدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع العارض لسائر المقادير ولا مخلص الا بان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ملك

بل نقول الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط **و**مقولة **الملك** من المقولات التسع ويقال
له الجدة ايضا وهو عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره اى هيئة تحصل بسبب نسبة
الشيء الى الملاصق الذي يحيط به احاطة تامة بان يحيط لكله او ناقصة بان
يحيط لبعضه طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية كحال المتعمم بالنسبة
الى العمامة تتنقل بانتقاله هذا القيد لاخراج الاين قال الشيخ في الشفاء لم يتفق لي
الى هذه الغاية فهمها واشتبه ان يكون غيري يعلمها **و**مقولة **ان يفعل** من تلك الحوا
وهى تاثير شيء في شيء ما دام المؤثر سالكا في التاثير **و**مقولة **ان ينفعل** وهو تاثره عنه اى
تاثر شيء عن شيء كذلك اى ما دام متاثرا واما الشيء الحاصل بعد الاستقرار فيكون كيفا
كالسخونة او وضعا كالقيام او كما كالطول الحاصل للشجر او غير ذلك وذهب الامام
الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما
الى مؤثر فله تاثير آخر وتسلسل واجاب عنه بعضهم بان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد
من الانواع الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل غير
المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان
ينفعل وفيه نظر لانه لما كان وجودهما تدريجيا فايجادهما يكون كذلك البتة فلا ينحسم مادة
الشبهة فالحق في الجواب ما اشار اليه بعض الافاضل من ان صدور الحركة من الطبيعة او غيرها
انما هو بواسطة لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه انضمام
الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من ذلك التغير
اللاحق لفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من اثار الذات
ولهذا حكموا بان الباري تعالى وكذا العقول لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير
فيه واعلم ان انواع هاتين المقولتين هي انواع الحركة بل هي نفس الحركة على ما ذهب اليه
صاحب الاشراق

الباب الرابع في الجواهر

الجوهر عند المتكلمين عبارة

ان يفعل
وان ينفعل

مبحث الجواهر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عن التحيز بالذات لانكارهم الجواهر المجردة ولما كانوا قائلين بالجزء ولم يكن عندهم جوهر
هو متصل واحد بل عندهم الاجسام مولفة من الجواهر الفردة فلا محالة الجوهر عندهم ينقسم
الى قسمين لانه ان انقسم ولو الى جزئين وهذا عند الاشاعرة كما يأتي فجسم وهذا
يدل على ان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين وذهب القاضي واتباعه الى ان الجسم هو كل واحد
من الجزئين والا اى وان لم ينقسم فجوهر فرد لا تركيب فيه اصلا وقالوا اى الفلاسفة
الجوهر الذي هو عبارة عن هوية عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
ينقسم الى خمسة اقسام لانه ان كان له اى للجوهر الابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق
بلا واسطة جوهر خارج عن ذاته ولكن حالا فجسم والا اى وان لم يكن الجوهر كذلك اما
اصلا وكاله الابعاد لكن لا بواسطة جوهر خارج عن ذاته او كان له الابعاد الثلثة بلا واسطة
جوهر خارج عنه مع كونه لا حالا فاما جزء له اى للجسم هو اى الجسم به اى بذلك الجزء
بالفعل فصورة نوعية او جسمية او بالقوة فمادة فان المركب بالنظر الى المادة
من حيث هي لا يكون الا بالقوة بالنظر الى الصورة بالفعل قال في الشفاء المادة هي ما لا يكون
باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير هو ما هو بالفعل بحصولها
واما خارج عن الجسم يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لتحصيل الكمال فنفس والا
اى وان لم يكن لذلك الخارج تعلق كذلك فعقل لما كان يستنبط من التقسيم التعريف الى
للجسم واراد بين بعض عوارضه اورد عقيب التقسيم ذكر احواله متفرعا عليه تعريفه فقال

فصل

في الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام ولو الى جزئين كما عرفت
فيتناول المولف من جزئين فصاعدا لان المركب من الجزئين يصدق عليه انه منقسم وعند
المعتزلة الجسم ما له طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون اجزاؤه على سمت واحد وهو المسمى
بالخط الجوهري او على سمتين وهو المسمى بالسطح الجوهري فقط تاكيدا لكل من المذكورين
او يكون عطف على يكون السابق اى فيخرج ما يكون عددها اى عدد الاجزاء اقل من

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

من ادنى ما يتركب منه الجسم على اختلاف مذاهبهم الآتية فيما يتركب من الجسم وهذا
المركب من اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم لا يلاحظ فيه ان تركبه على سمت او سمتين
بل الملحوظ فيه هو التركيب لمطلق الغرض الواصل لحد الجسمية وغرض المص من هذا الكلام
الاعتراض على المعتزلة بانه يثبت الواسطة بين الجسم والجوهر الفرد والتمهيد لبيان ادنى
ما يتركب منه الجسم عندهم ولهذا فسره بقوله اعني ثمانية عند الجبائي او ستة
عند الهذيل او اربعة عند غيرهما وتصوير كون الجسم المؤلف من اربعة اجزاء مع كونه
قابلا للابعاد الثلثة بان يوضع جزءان ويجنب احدهما في سمت اخرى جزء ثالث وفوقه
رابع فيتحقق بالاولين طول وباحدهما مع الثالث عرض وباحدهما مع الرابع عمق فيتحقق
التقاطع في الابعاد الثلثة وعند الفلاسفة الجسم الجوهر الذي يمكن بحسب نفس الامر ان
يفرض فيه الابعاد الثلثة وان لم يتحقق الابعاد بالفعل في وقت من الاوقات والمراد
بالفرض التجويز العقلي لا الفرض التقديري ليدخل فيه الجواهر المفارقة وفيه تردد في ان هذا
المذكور حد للجسم او رسم قال المص ان الظاهر هو الاخير اذ على تقدير تسليم جنسية الجوهر
فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك الفصول **ثم انقسامات الجسم البسيط** وهو ما لا
يكون متألفا من اجسام مختلفة الطبائع متناهية وبالفعل عندنا عبارة عن جواهر فردة
مجتمعة متناهية خلافا للفلاسفة في الوضعين والنظام في الاول فقط والشهرستاني
في الثاني وجمهورهم اي جمهور الفلاسفة وهم اصحاب ارسطو على انه مركب من مادة
بها يوجد في الجسم الانقسام اي هي القابلة وصورة عليها اي الصورة يتبدل الاسم
العرضية وبعضهم كافلاطون ومن سبقه ومن تبعه من الاشراقيين على انه بسيط في نفسه
كما هو كذلك عند الحس والشيخ المقتول انكر الجوهر الممتد الذي هو صورة جسمية عند
المشائين واستدل عليه في كتبه واعترف بالممتد الذي هو مقدار عند غيره
وحكم بجوهريته وكونه عين الجسم وحكمة الاشراق وذهب في التلويحات الى ان الجسم مركب

جوهر وعرض فان قلت اى فرق بين الممتد الذى اثبته وبين الصورة الجسمية التى انكره
بعد ما قال بجوهريته ذلك الممتد الذى عند غيره هو المقدار قلت الصورة عندهم
هو الجوهر الممتد على الاطلاق الذى بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة القائمة الزوايا واما
المقدار فهو المصحح لفرض الاجزاء والامتداد بالمعنى الاول لا تتفاوت فيه جسم دون جسم
ولا يكون بحسب شيء من الاجسام صغيرا ولا كبيرا ولا جزءا ولا كلا ولا عادا ولا معدودا
بخلاف الثانى فلهذا اشتهر انهم قايلون بالمتدادين وليس كذلك بل ليس فى الجسم عندهم
الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو من غير تعين مقدارى فهو جوهر محض مقوم
للجسم واذا اخذ على التعين المقدارى متناهيا او غير متناه اى اخذ الجسم بحيث
يمسح بكذا كذا مرة او لا ينتهى المسح ان توهم انه غير متناه فهو مقدار عرض يقوم للجسم
ويظهر الفرق حين التخلخل والتكاثف فان هناك يتبدل نفس المقدار فقط واما الجسم
وقدم ما يوافقه ولما كان المدعى للاصحاب مركبا من عدة امور كون الجسم ذى اجزاء
لا تتجزى بالفعل وكونها متناهية والاول مركب من ان الجسم فيه اجزاء بالفعل وان
اجزائه اجزاء لا تتجزى بالفعل اشار الى بيان التناهى بقوله ثم ان الاجزاء الخ والى
كونه مركبا من اجزاء التى لا تتجزى بقوله وانه لولا الخ والى كونه مركبا بالفعل بقوله
لنا ان القابل للقسمة لو كان واحدا لكانت الوحدة منقسمة واللازم باطل فكذا الملزوم
وجه اللزوم ان الوحدة عارضة لذلك القابل حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
وانقسام الوحدة محال اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وفيه ان الوحدة ليس نفس حلولها حلول
سرياني ولكان التفريق اعداما اى لو كان القابل واحدا لكان التفريق والتقسيم اعداما
لذلك الواحد القابل ضرورة زوال هويته وفيه نظر لانه ان اريد به زوال هوية المتصل انه لم
يبق ذلك المتصل ذلك المتصل بان انتفى اتصاله فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد منه زوال
ذات المتصل فلا نم عدم بقائه هذا على طريقة الاشراقيين واما على طريقة المشائين فجوابه ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ان الامر القابل عندهم ليس بمتصل ولا منفصل في حد ذاته بل هو مع المتصل متصل
ومع الامر المنفصل منفصل فتوزيعه عبارة عن زوال امر به كان القابل متصلا وحدوث
امر به صار منفصلا واما هو في حد ذاته فباق عندهم ولما كان الدليلان تامين
عند ظاهرا اثبت بهذين الدليلين ان الجسم مجموع مركب وليس بواحد والان
يريد اثبات ان تركيب الجسم من الاجزاء الوحدة دون غيرها فقال وانه لولا الاجزاء
لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الاجزاء والتفاوت بينهما انما هو باعتبار
الاجزاء قلة وكثرة وجوابه انه ليس لاحدهما جزء بالفعل واذا قسمنا الخردلة والجبل قسمة
متساوية في العدد كان كل واحد من اجزاء الجبل وهكذا الى غير النهاية ولما
كان تناهي امتداد الجسم لكونه مولفا مما لا يتناهى من افراد الامتداد وتوضيح اللزوم
ان اجزاء الجسم جسم على هذا التقدير وكل جسم ممتد فكل جزء ممتد والاجزاء غير
متناهية فالامتدادات غير متناهية فيتركب منها الامتداد الغير المتناهي في الجسم
وجوابه ان فيه غفلة عما هو بالفعل وعما هو بالقوة فالاجزاء الموجودة بالقوة فيه
لا تتصف بالفعل بمقدار متميز مغاير لمقدار الكل وان اتصف به في ضمنه ولما وجد
الزمان اتصالا لا يوجد منه اي من الزمان غير الحاضر اللامنقسم المطبق على الحركة والمسافة
فيلزم ان يكون الامر الذي انطبق هو عليه ايضا غير منقسم فيلزم ان يكون في المسافة جزء
غير منقسم وهو المطلوب واما عدم وجود غير الحاضر من الزمان فلان الماضي قد فات والمستقبل
لم يجئ الى الآن فلم يبق الا هذا الآن الذي فيه البيان وجوابه ان الآن الغير الموجود المنقسم
من الزمان هو الآن السيال الذي هو يطابق الحركة التوسطية وهو غير الآن بمعنى الحاضر الذي
هو حد من الحدود المفروضة في الزمان الممتد ومتاخر عنه بخلاف الآن السيال فهو
وان كان غير منقسم لكنه ماخوذ منه الزمان والحدود المفروضة بازائه في المسافة
المقطوعة بها نقاط عرضية وحدود فرضية غير حالة في المسافة المتصلة بالفعل حلول السريان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بل حلولها حلول الاطراف في محالها وهذا الحلول لا يستلزم ان يكون المحل والحال متساويين في
الانقسام وعدمه بل يجوز ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم لكونها حالة في محالها من حيث
القطع والتناهي وهذا هو الجواب عن الدلايل الآتية ايضا هذا على طبق ما هو المشهور
عند الجمهور واما على ما هو المختار عند بعض المحققين من المتاخرين ان الزمان باجمعه
موجود في ظرف الدهر وان الماضي والمستقبل كل واحد منهما موجود في وقته ولا يضره عدم
وجوده في وقت الآخر وان الحال حد مفروض بينهما فجوابه ظاهر كما لا يخفى وايضا النقطة في
الخط الموجود موجود فان كان النقطة جوهرا كما هو راي الاصحاب ثبت المدعى وان كانت عرضا
فلا بد ان يحل في محل غير منقسم فيكون ذلك المحل جزءا لا يتجزى وهو المطلوب وبها اي بالنقطة
تماس الكرة لسطح مستو فانا اذا وضعناها على سطح مستو لم تماسه الا بنقطة والا كان
في الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة كرة فان كانت جوهرا فهو المطلوب والا
يستلزمه وبها قيام الخط على خط وانما يكون ذلك القيام بجزء لا ينقسم فتوجد تلك النقطة
ومحلها تلك النقطة غير منقسم ضرورة ضرورة استلزام عدم الانقسام الحال عند انقسام
المحل وبالعكس في الحلول السرياني وهذا اشارة الى ما ذكرنا من المقدمة للدليل في تقرير
كل دليل واذا ثبت ان الجسم مركب من الجواهر الفردة شرع في بيان انها متناهية فقال ثم
ان الاجزاء للجسم متناهية خلافا للنظام والا اي وان لم تكن متناهية لم تقطع الاجزاء
بين طرفين لان انحصار غير المتناهي بين الحاصرين ممتنع ولم يصل المتحرك الى غاية لحركته لتوقف
وصولها اليها على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان ولم
يصل السريع البطيء يعني اذا ابتدا السريع الحركة من مبدا بعد ما قطع البطيء منه مسافة
محدودة كثيرة مثلا لا يصل السريع البطيء فانها لتركبهما عن اجزاء غير متناهية وقطع
كل واحد من السريع والبطيء في زمان متناه وهو باطل بالضرورة وللتنافي للجزء وجوه الاول
ما منه اي من الجزء الى جهة كالفوق غير ما منه الى جهة اخرى كالتحت فيلزم انقسامه هذا

هذا الدليل هو العمدة في نفي وجود الجزء اما الادلة الاتية فتدل على نفي التركيب منها
ولا ينتقض ذلك بالنقطة باعتبار جوانبها وجهاتها لان النقطة الواحدة يجوز ان تكون
فوقا اذا اعتبرت نهاية لما هو فوق وهي بعينها تحت اذا اعتبرت نهاية لما هو تحته اذ التداخل
جايز فيما ليس له وضع بالذات فالاجسام الملاقية بها تداخلت نهاياتها او باعتبار
اختلاف وقوع تلك الاجسام اختلفت جهة تلك النقطة لما علمت الثاني تلاقي الجزئين
اما بالاسر بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد بل اتحدا في الوضع والاشارة
فلا حجم ويلزم التداخل الممتنع ايضا فلا يحصل منهما الجسم ذو الحجم او لا يتلاقى بالاسر بل يتلاقى بعض
هذا ببعض ذلك او بكله فانقسم الجزءان او واحد منهما الثالث اذا فرض ثلثة اجزاء
متصلة فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي انقسم الوسط المانع ضرورة ان بعضه
متصل بذلك وبعضه بهذا والا وان لم يمنع فلا حجم الرابع اذا وقع جزء على ملتقى
الجزئين انقسمت الثلثة لان بعضا من كل منها متصل ببعض من الباقين قيل في تقرير
الدليل لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يتلاقى واحدا منهما او مجموعهما بالاسر الخ والحق
ان عبارة المتن اخصر لان الوقوع على الملتقى يستلزم الانقسام الثلثة بخلاف الوسط
فانه وان كان مشعرا بالمنع الا انه يجوز ان يكون اطلاق الوسط عليه باعتبار كونه وسطا
قبل التلاقي وبعد التلاقي تداخل الطرف واعترض بان نهاية الملاقات هو الطرف
الخارج عنه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته والجواب ان يقال مغايرة الطرفين في الاشارة
مستدعية لجواز فرض شيء دون شيء بديهة الخامس انه على تقدير الجزء يلزم التفكك في
كل جسم صفته انه قطع البعض منه اي من ذلك الجسم اجزاء من المسافة اكثر والبعض الاخر منه
اقل منها كطوق حجر الرحى وبيانه انا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي
على الطوق العظيم جزءا او اقل من مسافة فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من الجزء كان

الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا او اجزاء من مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي يلي الطوق العظيم وحركته
وهو مح وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزء الزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر
الاجزاء فيلزم تفكك الرحى على امثال دوائر تخيط بعضها ببعض سطح لكن باخراج الخطوط المستقيمة
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في الجهات كلها وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى
تتفكك على امثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصقه ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة فيما
التفكك ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بانه يجب من كون
الاجزاء غير متناهية في الجسم الا ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناهية فاذا
كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناهية فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموهم
ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل
الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء بلزوم تفكيك اجزاء الرحى فالتزم الاصحاب
فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة والتفكيك ولوجود الطفرة شبهة هي انه اذا فرضنا بيرا
عميقا عمقه مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسين خمسون
ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا ايضا وارسلناه
في البير بحيث يقع الكلاب في حبل الاول على طرفه المشدود بالخشبة جرّناه الى راس
البير يكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاهما الى راس
البير وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو
فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علة التامة فيجب ان يكون الطفرة
موجودة وكشعبتي فرجار ذي ثلث شعب فانه اذا كان احدى الشعب ثابتة
والاثنتان متحركتان منفتحتين ترسمان دائرتين احديهما داخلية صغيرة والاخرى خارجية كبيرة ولا شك
ان هاتين الشعبتين تتمان الدائرتين معا بحركتيهما وهما متلازمان حركة فيلزم الانفكاك على ذلك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ذلك القول بين الشعبتين وهو بط وكعقب الانسان مع سائر اطرافه حين يدور
على نفسه فانه اذا وضع عقبه على الارض ودار على عقبه فانه يرتسم دائرتان احديهما بعقبه
وهي صغرى والاخرى بنقطة باطرافه وهي كبرى فالعقب وكذا غيره من الاجزاء الانسان لم
ينفك والا وجب الالم فتامل في التعرض متسطر من الجانبين الفلاسفة والمتكلمين يعني ان القوة
للمعترض من الفريقين وهذه العبارة وقعت في صحيفة الاجماع من مسطر اصول من الجانب
وقال شارحه بلا شرحه فذلك فالقوة للمعترض لضعف الادلة قالوا اي الفلاسفة تعريفا على ما سبق
من نفي الجزء الذي لا يتجزى فاذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع اجزاء ولا انفصال با فتراقها
كما تقوم لاصحاب الجزء ودي مقراطيس بل للجسم اتصال في نفس الامر كما هو عند الحس فله
اي للجسم هوية اتصالية لا تبقى بتبدل المقادير هي اي تلك الهوية الجوهر الذي
شانه الاتصال في حد ذاته وفي نفسه فان التحقيق ان الجوهر المسمى ما يتصور متصلة في نفسه
مع قطع النظر عن العوارض والا لكانت في نفسها اما من المجردات او متالفة من الجواهر
الفردة ولا يشكل بالهيولى الاولى اذ الصورة علة لوجودها فاذا وجدت ذات تتصل بخلاف
المقدار فانه ليس بعلة للصورة بل عارض له متاخر عنه وبحوثات لا تفيد الاتصال بان يكون له
في ذاته بل اعم من ان يكون له في ذاته او بامر لازم له وفرض الابعاد فيه ويسمى صورة
وهذا الجوهر وجوده ضروري وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال بل تنتفي هي ويوجد من كتم
العدم مثلها وهذا معنى قوله بل تزول الى هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل
للاتصال والانفصال باق في الحالين في الجسم غير تلك الهوية الفانية حتى لا يلزم بعد التفريق
الاعدام بالمرة وهو اي القابل المسمى بالهيولى قرر كلام الشارح على وجه اشار الى ما استدلوا
به على اثبات الهيولى وتوضيحه انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما
لامر متصل في نفسه هو المسمى بالمقدار وعلى كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا
يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذان الامران اي المتصل في ذاته والمستلزم لما لذاته

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل في ذاته
او المستلزم له هو القابل للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء في نفسه او المثلين احدهما
لازم والآخر عارض فهذا وقت طريان الاتصال والانفصال او يقبل ضده لازمه وهذا حين
طريان الانفصال والتوالي باطلة فكذا المقدم فالقابل في الجسم شيء غير المقدار الذي هو
متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار على
اختلاف القولين بل القابل بمعنى آخر هو المعنى بالهيولى هذا قولهم في اثبات الهيولى
واما اثبات كونها جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليها ولو كانت
عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه موضوعه ان موضوع لموضوعه وعلى التقديرين يلزم
بقاء الجوهر وهو المدعى واما كونها محلا للجوهر الممتد فلاتصافها بالوحدة الاتصالية
والكثرة الانفصالية لا ان الصورة الجسمية واسطة لاتصافها بتينك الصفتين
بل ان اتصافها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافها بالصورة الواحدة
والصور المتعددة اذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة
والصورة الكثيرة فثبت ان الصورة نفسها نعت للهيولى فهي محل لها قالوا كانه وقع اتفاق
على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم ويسمى
من حيث قبول المقادير مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين
جوهر مستقل بجوهر آخر حال فيه يسمى بالصورة وعند المتكلمين الجواهر الفردة التي تتقوم
بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين وزعم آخرون
وهم الاشراقيون الذين حاولوا الكشف والعيان كما هو طريقة افلاطون واتباعه واختاروها
على طريقة الاستدلال والبرهان كما هو طريقة ارسطو واتباعه ان ذلك الامر الممتد هو الجسم نفسه
وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال اعراض وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد هو نفس
المقدار المستحفظ بتعاقب الخصوصيات وقد مر تفسيره واعلم ان الاشراقيين لما كانوا قائلين بكون

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بكون الجسم امرا بسيطا وان الاتصال امرا عرضي لكن الجسم البسيط يلزمهم كون الجسم البسيط في مرتبة
الذات امرا متغاير منا او مولفا من جواهر فردة ولا يلزم على المشائين كون الهيولى في مرتبة
الذات كذلك اذ هي معلولة للصورة المطلقة المستمر باستدادها مستمر فهي لا محالة لا تكون
في مرتبة تحقق حقيقتها الا بامتدادها فبهذا النظر ظهر الاحتياج الى القول بالهيولى وظهر
وجه ترجيح مذهب المشائين على مذهب الاشراقيين فاعرضه **خاتمة** اختلف القائلون
بالجزء في انه هل يقبل الجزء الحيوة وتوابعها اى توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة فجوزه
الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة
بالبنية وهل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام
وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار وهل يمكن جعل الخط المولف من الاجزاء دائرة
فانكره الاشعري كذا وجوزه الامام الرحمين وهل للجزء شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر
المعتزلة وفي شرح المقاصد هكذا نقل الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لا محالة لاقتضائه
بمحله محيطا او محاطا فينقسم واما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي
لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة انتهى ويفهم منه ان الاولى اما حذف يشبه فيما
ياتي واما ذكر لفظ يشبه في قوله له شكل ليكون موافقا لاحد النقلين ويمكن ان يقع ما ذكر
في المتن موافق لنقل الامام الا انه زاد لفظ يشبه اشارة الى ان الكرة جسم يحيط به شكل
واحد والجزء لما لم يكن جسما كان اطلاق الكرة عليه من قبيل اطلاق المتشابهين على الاخر
واختلف المثبتون للشكل فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف الجوانب الموجب
للانقسام وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع وهذا قول الاكثر
اتفقوا على انه لا خط له اى للجزء من الطول والعرض يشعر بانهم لم يتفقوا على عدم العمق وتوجيهه
انه لم يتعرض لذكر العمق لان وجوده يدون وجود الطول والعرض بطلا فوجودهما بدونه فانه
يتحقق كما في السطح وان طبيعة الاجزاء واحدة وكذا عند من يقول بانها منقسمة وهما

لا فعلا كما هو مذهب ديمقراطيس واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة دون الماهيات
والمتكلمون يقولون بان اختلاف الاعراض بسبب اختلاف الاشكال اي اشكال الاجزاء
ارادة القادر المختار وقيل هذا القول لديمقراطيس فانه يقول بان اختلاف الاعراض بسبب
اختلاف الاشكال اي اشكال الاجزاء واعلم ان هذا شروع في بيان وجه القول بالجزء مع ضعف
ادلة اثباته وقوة ادلة نفيه وعدم القول بالهيولى مع قوة ادلة اثباتها بالنسبة الى ادلة
الجزء بان في اثبات الجزء فائدة عظيمة ومنفعة جليلة هي سد طريق كثير من الاصول الفلسفية
وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية فان اثبات الهيولى يؤدي الى القول بقدم
العالم واما ان لهم ان يقولوا بقدم العالم بدليل معروف فيما بينهم هو انه لا شك في وجود حادث
فاما ان يكون علته التامة موجودة في الازل فيكون الحادث ازليا او لم يكن في الازل بل يتوقف على امر
حادث فالكلام في السابق فلا يوجب ابطال هذه الفائدة اذ لما كان لهم طرق في اثبات قدم
العالم ومنها اثبات الهيولى وسد جميع الطرق مطلوب لنا كان سد هذا الطريق بالقول بالجزء
مطلوبا ايضا وايضا هذا الدليل على تقدير التسليم يثبت قدم امر ما به يرتبط الحادث بالقديم
واما اثبات الهيولى فيستلزم اثبات الصورة ثم اثبات العقل على ما قالوا وكالقول بجمع الاجزاء
وفي حشر الاجساد ويبطل باثبات الجزء جميع الاشكال الهندسية اذ يثبت الجميع ما لا يرد وهي
انما يثبت بابطال الجزء وعلى تقدير ثبوته لم يتحقق سطح حقيقي بل لو كان لكان خيطا هكذا
ذكره الشيخ في الشفاء والهندسة من مبادي اكثر علوم الرياضية وفي قولهم في اثبات سد طريق
كثير لطافة ومتانة واثبات الجزء يؤدي الى جواز الخرق والالتيام على الافلاك فان طبايع
الاجسام لما كانت متفقة وحدة فيجوز على الكل ما يجوز على البعض بالنظر الى الطبيعة والانفكاك
يجوز على العناصر فيجوز على الافلاك بالنظر الى الجسمية زعمت الفلاسفة من اتباع المعلم
الاول واما اتباع افلاطون فلا يثبتون الصور النوعية وانما اختلاف الاجسام عندهم بالاعراض
وعليه الاقدمون من اليونانيين كهرمس وفيثاغورس وكذا حكماء الفرس ان الاجسام انواع مختلفة

مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها تتقوم الانواع ولذا سميت نوعية كما سميت طبيعية
وبها ايضا اختلاف الاثار المختصة بكل نوع مثلا صورة النار تقتضي ان تكون حارا يابسا
متصلا بفلك القمر كريا وكذا ساير العنصريات والفلكيات اشار في اثناء تقرير المذهب
الى دليلهم عليه وتقريره انه لا شك في اختصاص كل نوع من الاجسام بحيز معين مثلا تقتضي الكرة
اليه عند خروجه والسكون عند دخوله فيه فالمقتضي اما الجسمية العامة وهو باطل لاستلزام
اشتراك الكل فيما اقتضته او الهيولى وهو كذلك لكونها قابلة لا فاعلة ولان هيولى العناصر واحدة
بوحدة مبهمة الصور فيلزم اشتراك العناصر كلها في حيز واحد او صورة اخرى وهو المط
وهي ماهية جوهرية اذ لو كانت ماهية عرضية ولا شك في انه تحصل الماهية النوعية الجوهرية
لما لم تحصل معها ماهية نوعية جوهرية بوحدة طبيعية كالبسائط العنصرية لامتناع تحصلها
من مقولتين مختلفتين وان امكن ذلك في المركبات الاعتبارية والصناعية هذا واهل الاشراق
ينكرونه ويمنعون ما ذكروا ويقولون ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات ربا في
عالم المجردات وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو المنمي والغاذي والمولد لا غير ذلك
وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطاوس انما هو لاختلاف
امزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ وهؤلاء ينسبون جميع انواع
الاجسام وخصوصياتها الى تلك الارباب ويقولون ان في قوله عليه السلام انا ملك الجبال وملك
الامطار وملك البحار الى آخر الحديث اشارة اليه واعلم ان القائلين بالصور النوعية توقفوا
بتبدل الصورة الجسمية عند تبدل الصورة النوعية كما اشار اليه الشيخ في التعليقات من ان كل صورة
تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر واستعدادات اخرى فيحصل معها انفعال
آخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصورة
الجسمية واعلم ايضا ان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي لا توجد بدون الصورة
النوعية وكذا لا توجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة كما

الصورة النوعية
وكذا لا توجد بدون م

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

قريروا ايضا الصورتان محلهما الهيولى واعلم ايضا ان الصورة الجسمية ليست علة مقومة لحقيقة الهيولى بل لوجودها وعلة مقومة لحقيقة الجسم المطلق من حيث هو والصورة النوعية علة لوجود الجسم المطلق من حيث هو لا لحقيقة وعلة مقومة لانواعه بعينه فحالها على احد منهما حال الفصول الى الانواع والى حصص الاجناس من حيث كون الفصول علة مقومة لحقايق الانواع ومحصلا حصص الاجناس وكذا التشخص بالنسبة الى الشخص وحصة النوع فالصورة الجسمية علة تقييدية للهيولى وتعليلية لحقيقة الجسم والصورة النوعية علة تقييدية لوجود الجسم المطلق و تعليلية لانواعه وتتضح لك الفرق في قولنا الانسان من حيث كونه ناطقا كاتب والحيوان من حيث كونه ناطقا كاتب فان الحيثية الاولى تعليلية والثانية تقييدية واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان الكل مخلوق لله تعالى والعلية والمعلولية بين المخلوقات باعتبار كونها روابط وشرايط لوصول فيضه لا انها علل مستقلة وعلى هذا فتعجب ارباب الاشراق من اتباع المعلم الاول باسناد الوان الريش الى الامزجة مما ينبغي ان يتعجب منه اذ ليس الاسناد من قبيل اسناد المعلول الى العلة التامة بل الى شرطه او ما هو بمنزلة وايضا مما تمسكوا به من ان قدمائهم وجدوا ذلك بعد الرياضات والمجاهدات فلا ينافيه ايضا لان كون الصور الطبيعية روابط لوصول فيضه الى ما هو العلة منها لا ينافي كونه الارباب وسيلة قريبة لها فليس النزاع بين القدماء والمتكلمين على انها اي الاجسام متماثلة اي متفقة الحقيقة لا يختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار لتماثل الجوهر الفرد فان الاجسام عبارة عن جواهر فردة مجتمعة وتماثلها يستلزم تماثل الاجسام واعلم انه ليس هذا الكلام بمكرر غير مفيد فان ما ذكر سابقا كان بتبعية بيان وحدة طبايع الاجزاء وههنا الغرض بيان حال الاجسام على مذهب المتكلمين والحكماء سيما وقد فرع عليه قوله فيجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر كخرق السموات وبرد النار ونحو ذلك ثم انها اي الاجسام باقية بحكم الضرورة خلافا للنظام والصوفية فانهم قالوا بتجدد الامثال في جميع اجزاء العالم وفانية بدلالة النص نحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل

تحقيق مذهب الفلاسفة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كل من عليها فان والهلاك والفناء في المركبات جاز ان يكون لانحلال التركيب وزوال الصورة في
البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام ولا تخلو
الاجسام من شكل لتناهيها وكل متناه فله شكل ولا تخلو عن حيز بحكم الضرورة وذكر احكام
الضرورية في المسائل العلمية انما هو للتنبيه عليها فان الضروري قد يحتاج الى التنبيه ولهذا
قد يخالف جماعة ويمتنع خلوه اي الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون وكالاجتماع
والافتراق واستدل على تناهيها اي تناهي الاجسام بوجوه الاول البرهان المعروف ببرهان
المسامتة وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه اي الى ذلك البعد
كرة فيميل قطرها اي قطر تلك الكرة الموازي له اي لذلك البعد ومعنى موازاة الخطين اي يكونا
بحيث لا يتلاقيان وان فرض امتداده الى غير النهاية والمسامتة بخلافه اذا فرضنا ان
قطرها كان موازيا للبعد ثم اذا حركناها الى البعد وتميل اليه فلا محالة يميل قطرها اليه
ايضا ويخرج من موازاة البعد الى مسامتته ويلزم منه تعيين اولها اي اولية المسامتة بان
يكون المسامتة بتلك النقطة او ثم بنقطة اخرى لحدوثها اي لحدوث المسامتة بعد الموازاة لكن
لا يصلح نقطة للاولية اذ كل نقطة تفرض فالمسامتة مع فوقها قبل المسامتة معها على تقدير
عدم تناهي البعد فيستلزم ان لا يتحقق المسامتة واللازم باطل فيلزم ان يوجد نقطة يتحقق
هي للمسامتة بان يكون المسامتة اولا بها فيلزم تناهي البعد وهو المطلوب والتعرض لحركة الكرة
انما هو بظهور الميل من الموازاة الى المسامتة فيها الثاني البرهان المسمى بالبرهان السلمي وتقريره
ان يفرض من نقطة معينة خطين كساقي مثلث يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما فيلزم
من هذا الفرض اذا فرض عدم تناهيهما طولا عدم تناهي ما بينهما من البعد ضرورة فرض المساواة
بين الخطين وبين البعد الذي بينهما فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين واعلم ان قدماء
الفلاسفة قرروا هذا البرهان هكذا لو صح وجود البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي
مثلث خرجا من مبدأ واحد وذهبا الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا اعظم كان الانفراج

برهان مسامتة

نقطة م

برهان سلمي

اكثر فيزداد الانفراج بزيادة الساقين فاذا فرض الساقان غير متناهيين كان البعد بينهما غير
متناه فيلزم انحصار البعد الغير المتناهي بين الحاصرين وهما الساقان واعترض عليه
الشيخ في الشفاء بمنع تحقق البعد الغير المتناهي بين الخطين وانكان تزايد البعد الذي بينهما
الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون الزوايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زايد غير متناه
بل كل بعد فرض فهو زيد على بعد تحته متناه بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر
متناه لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد ثم قرر هذا البرهان بفرض نقطتين متقابلتين على
الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما وتر الزاوية القاطع مسمى بالبعد
الاول وخطوط اخر غير متناهية عرضية زائدة على البعد الاصل على نهج واحد ليحصل زيادات
على ذلك البعد موجودة لغير النهاية ويكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود مشتمل على جميع
تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة
فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زايد على البعد الاول بما لا نهاية
له فيكون غير متناه فيلزم الخلف ولقد عامل به قومه ما عاملوه به يعني منع وجود بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة فرض من مراتب الزيادات لا تزيد على مرتبة تحتها الا
بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو
حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات
متساوية او متناقصة فلا فايدة في فرض التساوي واجيب عن الاشكال بان نسبة زيادة البعد
الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل لنظيره او كنسبة عدد الابعاد
الى عدد الابعاد كل لنظيره حيث فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات
المتساوية على البعد الاول غير متناه لزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية لكون
الابعاد متناسبة والنسبة انما تكون محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة
فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف واعلم ان حاصل الحجة هو انه على تقدير وجود الابعاد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الابعاد غير متناهية امكن وجود مثلث متساوي الاضلاع وكون اضلاع غير متناهية بالفعل ولا شك
في امكان هذا المفروض على التقدير المذكور وجوابه انحصار كلا تناهي وامتناع هذا اللازم لا بان نفرض مثلثة
متساوي الاضلاع المتناهية بالفعل ثم نفرض ذهاب اضلاعه متزائدة شيئا فشيئا حتى لا تتناهى
تلك الاضلاع بمعنى لا تقف عند حد لا يكون فوقه بعد ويكون البعد كل حد فرض متناهيا كما هو
مقتضى اللاتناهي بمعنى لا تقف وبهذا التحقيق ارتفعت السنة الموردة في هذا المقام الثالث
من وجوه تناهي الابعاد البرهان المشهور ببرهان التطبيق وتقريره انه على تقدير وجود بعد غير
متناه ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا واحدا مثلا ثم نفرض البعد المطروح عنه الذراع
الواحد اي البعد الناقص بعدا على حدة ومع الذراع الواحد بعدا اخر ثم نطبق احدهما على الاخر بان
نجر مبدأ الزائد الى مبدأ الناقص او نقدم مبدأ الناقص الى مبدأ الزائد كما يظهر بالتخيل الصادق
في الحبلين الممدودين مبدأ احدهما متقدم على مبدأ الاخر بذراع مثلا ثم نطبق احدهما على الاخر
فاما ان يقع بعد التطبيق بازاء كل ذراع من احدهما ذراع من الاخر فيتساويان اي البعدان
والحال ان احدهما جزء من الاخر فيلزم مساواة الجزء للكل وهو محال او لا يقع بازاء كل واحد من الاخر فيقطع
الناقص لا محالة فينقطع الزائد ايضا اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه فيثبت انهما ينقطعان على
تقدير عدم انقطاعهما فان قيل ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال فلا يكون عدما محضا اي الابعاد لو كانت
متناهية لاستلزم تناهيها ان لا يكون وراء النهاية المفروضة بعد وهذا خلاف الواقع لان الخارج
من البعد الذي فرض اخر الابعاد بعد التنبه ثم بعد ذلك البعد بعد وهلم جرا فيلزم عدم تناهيها على تقدير
النهاية مثلا فرضنا ان الابعاد قد انتهت الى فلك الافلاك ولا شك ان ما وراءه المحاج الخارج منه
في جانب جنوبه غير جانب شماله فيتميز احدهما عن الاخر فلا يكون عدما محضا بحكم الضرورة فيكون
شيئا موجودا وهكذا كل بعد فرض انه آخر الابعاد يجري هذا الكلام فيه وايضا الواقف على طرف العالم
وهو منتهى الابعاد اما ان يمكنه اليد الى ما يخرج عنه فثمة بعد تمد اليه اليد ويصير مكانا لليد او
لا يمكن مد اليد فثمة مانع يمنع المد فيوجد بعد محل للمانع قلنا الاول وهو ان ما يلي الجنوب غير ما يلي

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الشمال وهم محض وحكم من احكام الوهم لالف النفس بان وراء هذا الجسم بعد جانب شمالي غير جانب جنوبي
والثاني وهو عدم امكان مد اليه ليس لوجود المانع بل لعدم الشرط اي شرط المد وهو وجود البعد
ثم طرف الامتداد من حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه اي عنده فجهة
بالنسبة الى الامتداد الذي هو نهاية له طرف ونهاية ولما بين معنى الجهة اراد ان يذكر وجه
كونها ستا على ما اشتهر فقال وباعتبار ما للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين
سموا الجهات في الست وهذا اعتبار عامي واجري في الحيوانات وساير الاجسام وهذا اعتبار خاصي
مبني على اعتبار الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم واعتبار الطرفين لكل بعد ولا حصر لها في الحقيقة
لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة والطبيعي
من الجهات في والتذكير باعتبار تاويل الجهة بالطرف الذي لا يتبدل هو العلو والسفل بخلاف البواقي
فانه اذا توجه الشخص الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال بفتح الشين يساره
شماله بكسرها ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه الى غير ذلك بخلاف العلو
والسفل فان القايم اذا صار منكوسا فلا يصير ما يلي رجله سفلا وما يلي راسه علوا بل يصير راسه
من تحت وقدماه من فوق والاجسام كلها محدثة بذواتها واجزائها وصفاتها وهذا مما ذهب اليه
اهل الملل الثلث وجمهور الفلاسفة على ان العلويات الافلاك والكواكب وما يشتمل عليها من
الاعراض كالشكل وماهية الحركة قديمة سوى الجزئي من الحركات وسوى الجزئي من الاوضاع
والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية لا بشخصها فان الصورة الشخصية لها
تحدث وتفنى بالاتصال والانفصال بل قدم الصورة الجسمية نوعا بمعنى ان مادة العناصر لا تنفك
عن جسمية ما والجسمية طبيعة نوعية توجد في ضمن الاشخاص وجود النوع في افراده والصور
النوعية قديمة جنسا بمعنى انه لم يزل عنصر ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او
الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لقبولها الكون والفساد وبعضهم اي الفلاسفة وهم المتقدمون
منهم على ان هناك مادة قديمة هي العناصر الاربعة جملتها وهذا مذهب بعضهم وبعضهم على ان هناك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٠٢

هناك مادة قديمة هما واحد من العناصر واليه اشار بقوله ولارض او النار او الماء او الهواء
والبواقي من الاجسام يحصل بتلطيف وتكثيف والسماء من دخان يرتفع منه اي من ذلك الجسم او
جوهرة عطف على العناصر غيرها اي غير العناصر حدث منها العناصر والسماوات فعن انكساغورس
ان الجوهر الاول الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار
مثلا صفة اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك
الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التامة وصارت جسما وهذا القايل بني على هذا المذهب انكار المزاج
والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله
تعالى حركه فتكون منه العالم وقال آخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي بالتلطيف وزعم ابرقليطس
انه النار وتكون الاشياء بالتكاثف قال ثاليس ان تلك المادة الماء لانه قابل لكل صورة ثم حصل الارض
بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكون النار من
صفوة الماء والسماء تكونت من دخان النار وقد قيل ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر
الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاءه فصارت ماء ثم ارتفع منه
بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ولا يخفى ان فيما فيه
نوع من المخالفة اذ ما يعلم من التورية ان ذلك الجوهر غير الماء ولعل مراد ثاليس بالجوهر الاول من العناصر
والافلاك وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته هذه اقوالهم ونعلم
منه شرح ما ذكر في المتن من الكلام او مادة الاجسام اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب
التوهم كروية الاشكال او مختلفة الاشكال وهذا مذهب ديمقراطيس وهذه اقوال من قال ان تلك
المادة جسم واما من قال انها ليست بجسم فقيل انها نور وظلمة والعالم يحصل من امتزاجهما واليه اشار
بقوله او نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت نقطا جوهرية ثم اجتمعت فصارت خطوطا ثم
اجتمعت الخطوط فصارت سطوحا ثم اجتمعت السطوح فصارت جسما لنا على اثبات حدوث
الاجسام وجوه الاول الجسم لا يخلو عن العرض الممتنع البقاء وكذا لا يخلو عن خصوص الحركة والسكون كلك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كونه في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا وان لم يسبق فحركة وكلاهما اي الحركة والسكون
في معرض الزوال المنافي للقدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والحركة حقيقتها التغير والتصرم المنافي
للقدم فكون الحركة في معرض الزوال المنافي للقدم ظاهر واما كون السكون كذلك فلان كل جسم قابل
للحركة بالاتفاق وبذلك التماثل اي كون الاجسام متماثلة فيجوز على الكل ما يجوز على البعض ابتداء
وانتهاء اي تماثل الاجسام يدل على جواز حركة الاجسام ابتداء بان خلقها الله سبحانه الاعلى الاقدس متحركة
وانتهاء بان يكون الحركة طارية عليها واذا لم يكن الاعراض قديمة فالشيء الذي لا يخلو عنها يكون
حادثا البتة ولا يلزم خلوه عنها قيل لعل لها اي للاجسام حركات لا بداية لها ويدوم الكلي بتعاقب
جزئياتها الحادثة فيجوز ان يكون الحركة مع التغير قديمة باعتبار ماهيتها ويكون نقيضها
باعتبار جزئياتها قلنا يبطله برهان التطبيق وبرهان التكافؤ بيان برهان التطبيق
ان يفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى
نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان يقع الاولى من هذه الجملة بازاء
الاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوي الكل الجزء او لا فينقطعان وبيان
برهان التكافؤ هو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس
سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول المحض وبضرورة تضايف السابقية والمسبوقية
وتكافؤ المتضايفين في الوجود يلزم ان يشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى
وانه لا وجود للكلي الا في ضمن جزئيه حيث كان جميع الجزئيات حادثا كان الكلي ايضا حادثا
ولا يلزم وجود الكلي بدون الجزئي وجوابه ان حدوث جميع الجزئيات بمعنى وجود
كل جزئي منها مسبوقا بالعدم في زمان لا يقتضي خلو جزء من الزمان عن جميع الجزئيات كلها بل
ما من جزء من الزمان الا وفيها جزئي من الحركة الثاني من الوجوه الدالة على حدوث الاجسام
الجسم محل للحوادث ولا شيء من القديم كذلك اي محلا للحوادث لما سيأتي في الالهيات في بيان امتناع
اتصاف الواجب تعالى بالحوادث الثالث من تلك الوجوه ان الجسم اثر المختار ابتداء او انتهاء لما سيأتي

برهان تطبيق
برهان تكافؤ

سيأتي من اثبات الاختيار للواجب تعالى وانه موثر ابتداء في كل ما لا اختيار له على ما هو مذهب
اهل الاختيار والابرار وبالجملة فيبنى هذا الوجه على ان اثر المختار يكون حادثا البتة وفيه
بحث مشهور وفي تخصيص الكلام بالاجسام لان ما يعلم من اجزاء العالم يثبت حدوثه ثم ببيان
حدوث الاجسام وادلة اثبات العقول مدخولة فلا يثبت وجودها قالوا اى الحكماء في
اثبات قدم العالم ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه في العالم لزم وجوده اى وجود العالم في
الازل لتخلف المعلول عن العلة العلة وان توقف وجود العالم على حادث اى ان لم يوجد في الازل
جميع ما لا بد منه للعالم فلا بد ان لا يوجد العالم في الازل بل توقف وجوده على امر حادث متمم
العلة التامة فينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب ان وجوده في الازل يجوز ان يكون
ممتنعا مع كونه في نفسه متصفا بالامكان الذاتي ولا خلل فيه فان الامتناع في وقت ما لا
ينافي الامكان الذاتي كما في جزئيات الحركات واجزاء الزمان وقدم الحادث وذلك لان
الامتناع الذاتي عبارة عن عدم جواز نحو من انحاء الوجود لا ما لا يجوز عليه نحو واحد
منه ونظير هذا انهم عدوا الزمان من الممكنات فانهم مع امتناع عدمه بعد وجوده لذاته
عندهم لم يحكموا بوجوب وجوده لذاته لان الواجب لذاته هو ما لا يجوز عليه نحو من انحاء
العدم وقد جاز على الزمان نحو منه بان لا يوجد فلك ولا حركة ثم نقول مع ذلك كان العالم
قبل الوقوع في الخارج متمثلا في العلم القديم وقد كان علمه تعالى محيطا على ما هو عليه
حاله واحوال امكانه فوقع كما امكن فوقع وقوعه وعلى كيفية علم الله سبحانه امكانه ووقوعه
واقتضت حكمته فنعت حكمته بل اوجبت حكمته بل وجب وقوعه على هذا النحو لعدم المنع
من القابل والبخل من الفاعل فقد علمنا بالاجمال بانه كان ممتنعا في الازل فلم يقع وكان ممكنا
بالذات فوقع بل وجب وقوعه بمقتضى الفيض والجود ولا يضر عدم معرفتنا زائدا عليه وتفصيله
فان العقول البشرية يعجز فيما هو اولى من ذلك كما تراهم يعترفون بمثله في ذلك وح لنا ان
نختار الشق الثاني ونقول لم يوجد ما لا بد منه لمانع ذاتي وهو امتناع وقوعه في الازل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وعدم قابلية لكسب الفيض الازلي وان صح وجوده فيما لا يزال بحسب ذاته وامكانه الذاتي
بعبارة اخرى انفك وجود العالم عن وجود الواجب تعالى وتقدس لامتناع عن الوقوع في الازل
ثم وقع فيما لا يزال الامكان وقوعه لا لامر خارج من ذاته حادث حتى يتسلسل وينقل الكلام اليه
هذا ان اخترنا الشق الثاني وان اخترنا الشق الاول ان وجود جميع ما لا بد منه موجود
منه لكن يقتضي ذاته هو وقوعه فيما لا يزال وكذا مقتضى بمثله في العالم القديم لكن ينبغي
على هذا التقدير ان يراد بجميع ما لا بد منه جميع ما هو خارج عن مقتضى ذاته والامر في
ذلك هين لعدم وضوح المقصود وهو انه ان اراد بجميع ما لا بد منه الجميع الشامل لامكان الوقوع
في الازل نختار الشق الثاني وان اريد به ما يغاير نختار الشق الاول ووجه الورود ما اشرنا
اليه ان الامكان من لوازم المقصود بل انما تحقق كونه معلولا به فنعلم ان المعلول قد تخلف عن العلة
التامة من ظاهر الاجال ان ذات المعلول تقتضيه وبالجملة وامكانه امر ذاتي للمعلول تضاف اليه
التخلف والحدوث وليس حدوثه لامر خارج عن المعلول وعن مقتضى علته فاما انتقل الكلام
اليه هذا على طبق قوانينهم ومانحن فيه فنقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا اصوب
الطريقين لان السؤال هو عن اسباب الممكنات لا ينقطع الا بعقل من افعال الله تعالى عند اهل المعرفة
وصحيح الوجدان وبالجملة هذه الطريقة اشار المص بقوله قلنا العلم من جملة ما لا بد منه الارادة
التي شانها الترجيح والتخصيص في اي وقت شاء ولا شك انه اذا تعلقت الارادة في الازل بكون
زيد مثلا سيوجد في وقت كذا فانه يجب ان يوجد في ذلك الوقت لا في الازل ولا يلزم التسم
ولعل التعبير بوقت كذا للعود الى التعبير ولكن الامر لا يخفى على الخبير البصير واما ما قالوا في اثبات
قدم العالم من حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد والازمنة لان
كل حادث مسبوق بمادة ومدة عندهم فلو كانا حادثين لكان لهما مادة اخرى وزمان اخرى
ضعيف وجه الضعف ان المادة ليست بموجودة فضلا عن كونها قديمة والزمان موهوم
محض ليس بموجود ولو ثبت انه عبارة عن مقدار حركة الفلك نختار انه حادث مع حدوث

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

حدوث الفلك وتقدم عدم الزمان عليه ليس بزماني فتأمل

فصل

قالت الفلاسفة الجسم ان تألف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا فبسيط واما
البسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج اى ماله مزاج وسيجي تفصيله او غيره
فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى اى ما هو فوق الكل المحدد للجهات لتحديده
وتعيينه للجهات ويبينون بانه لابد لتحديد الجهة الحقيقية التي لا يتبدل ولا يتغير كالعلو
والسفل الظ العلو والسفل من جسم واحد كري محيط بالكل اى بكل الاجسام متحدد
بمحيطه اى بمحيط المحيط القرب وهو العلو وبمركزه البعد وهو السفل فان المركز غاية البعد
من المحيط اما الوحدة اى كون المحدد واحدا فلانه لو تعدد المحدد فان احاط البعض بالبعض
تعين المحيط للتحديد والا ان لم يكن محيطا لتحدد القرب فقط واما غاية البعد فلا تتحدد بنسبته
من المتعدد كان غاية البعد عن المتعدد اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارجي عن الجسم غير متحدد
به اذ كل ما بالفرض انه غاية البعد عنه فيمكن ان يفرض ما هو ابعد عنه وغاية البعد الداخلي عن احدهما
انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهو لا يكون غاية البعد عن الآخر لان البعد
الداخلي في احدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به لما مر على ان كون كل
منهما واقعا في جهة خارجية من جهة الآخر يقتضي تقدم محدد واما الكرية فلان غير الكري
لا يتحدد به البعد واما اذا كان المحدد واحدا غير كري فلا يتحدد به غاية البعد اذ كل ما يفرض ابعد
فيمكن فرض ما هو ابعد منه فيصير ذلك البعد الذي فرض انه سفل فوقا بالنسبة الى ما هو ابعد ولا يرد
المضلعات يمكن ان يفرض فيها نقطة يكون غاية عن مجموع نهاياته من حيث هو مجموع وان لم يكن
غاية البعد بالنسبة الى كل واحد ولو اريد غاية البعد عن قطعة من محيط الكرة لا تتميز غاية البعد عن كل واحد
من النهايات الموجودة بالفعل وكل واحدة من تلك النهايات الموجودة بالفعل في المضلعات بالنسبة الى النقطة المفروضة
كذلك فان كل نقطة تفرض في المضلعات ما يأتي من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون ابعد منه
بالنسبة الى السطح المقابل لها فالنقطة الوسطية لا يكون له غاية البعد بالنسبة الى سطح ما والتحقيق ان

ان محيط الكرة سطح واحد والنقطة الموازية للمركز كلما اقرب اليه من المركز واختلافها قربا وبعدا
بحسب الاجزاء المفروضة المحيطة غير معتبر فان قطعات الكرة ليست بموجودة بالفعل قبل القسمة بل
موجودة بوجود الكل والمركز غاية البعد عن الكل ولان تركبه اوزوال الرغم لاستدارة تقتضي
كون الجهة قبله اي قبل المحدد لان ذلك اي كلواحد من التركيب وزوال الاستدارة انما يحصل بالحركة
المستقيمة والحركة المستقيمة اما عن الجهة او الى الجهة فيلزم ان يكون الجهة متحددة قبله وتوضيح
هذا الدليل وبيان ايصاله الى كون المحيط كريا ان المحدد لابد ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا لكانت
الجهة محدودة قبله اذ التركيب انما يحصل بحركة بعض الاجزاء الى البعض وللحركة جهة فيلزم
ان يكون هناك جهة يتحرك اليها الاجزاء ثم يحصل الالتيام بينهما ثم يحصل الاجسام الجسم فثبت
ان المحدد بسيط وقد تقرر ان شكل البسيط كري فثبت ان المحدد كري ويظهر منه
كون زوال الاستدارة مستلزما لكون الجهة قبله واعلم ان الاستدلال لهم انما هو بامكان
الحركة الاينية للاجزاء وامكان الحركة الاينية للاجزاء وامكان الحركة العينية في جسم
يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر اذ على تقدير عدم الجهة كانت الحركة
الاينية ممتنعة فاندفع ما قيل من انه يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس الاجزاء
وتقدمها على الاجزاء اما المحدد المتقدم على الجهة لا يستلزم تقدم حركتها فان قلت ما استدلوا به على
شكل البسيط كري هو ان الطبيعة الواحدة لا تفعل في مادة واحدة الا فعلا واحدا وهو منقوض بشكل
الكرة المجوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية والعنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين قلنا
حقيقة كل من الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص وحيز كل منهما ايضا
لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منهما مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت بعد
ذلك شكلا يكون ذلك الشكل البسيط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصول الاختلاف لا تقتضي
الطبيعة بالذات بل بالعرض واما الاحاطة فلان غير المحيط وان كان كريا لا يحدد سوى
القرب اذ الخارج كما لا يحدد بغير الكري لا يتحدد بالكري ايضا ولابد من الاحاطة بالكل من الاجسام

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لانه المحاط قد يقصد الاشارة منه فلا يكون المحاط هو المنتهى للاشارة اي كون كرة المحيط بالكل
محددا بالجهات بل يكون المحدد هو المحاط لما امتدت الاشارة منه واللازم بط واعلم ان الجهة
عبارة عن طرف الامتداد الواقع فيما بين ماخذ الاشارة والاشارة في الحقيقة تخيل امتداد
من المشير الى المشار اليه وزعموا اي من اثبت فوق فلك الثوابت فلكا يحيطه ان
المحدد للجهات تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها انما وصف الافلاك بما وصف تنبيها
على انه لم يقم دليل على الانحصار وغاية ما ابتنى عليه هذا ان الفضل الغير المحتاج اليه لا احتياج الى
اثباته والاحتياج ليس الا الى التسع وقولهم هذا موافق للشريعة المطهرة الناطقة بهذا العدد
وان كان بعضها مسمى بالسماء وبعضها بالعرش وبعضها بالكرسي وبعض المفسرين حمل الكرسي على التمثيل
وفيه ايماء الى انه يمكن ان لا يكون المحدد فلكا تاسعا بل امرا اخر فوقه بعد ان يكون الابعاد
متناهية لان كون المحدد هو الفلك التاسع انما هو بمجرد ان الفضل الخ وانه اي محدد
يتحرك من المشرق الى المغرب اشارة الى نبذ من مباحث الهيئة على منطقة تسمى منطقة
خاصة معدل النهار لتساوي النهار مع الليل عند تحويل الشمس نقطتي الاعتدال وقطبين اي يتحرك
على قطبين تسميان قطبي العالم وتحته اي تحت هذا الفلك فلك الثوابت ثم تحته فلك
زحل ثم تحته فلك المشتري ثم فلك المريخ تحته فلك الشمس ثم تحته فلك الزهرة ثم تحته
العطارد ثم تحته فلك القمر ومنطقة حركة الثامن وهو فلك الثوابت تسمى منطقة البروج
لكون البروج عليها وكذا ايضا في المنطقة الى الفلك تضاف الى حركته فلهذا نبه بالقولين على
الاضافتين وتقاطع اي منطقة البروج منطقة العالم اي فلك الافلاك المسمى بمعدل النهار
واشار بهذا القول الى انه كما يسمى معدل النهار يسمى بمنطقة العالم ايضا كما انه يسمى قطباه قطبي العالم
على نقطتين متقابلتين يقول له تقاطع تسميان بنقطتي الاعتدالين لتعادل الملوين فيهما
احدهما الاعتدال الربيعي وهو اول الحمل والثاني الاعتدال الخريفي وهو اول الميزان
وما بينهما اي بين الاعتدالين بنقطتي الانقلابين الصيفي وهو اول السرطان والشتوي وهو

اول الجدي ولما اشار اولا الى ذكر البروج مجملا اراد ان يفصلها فقال وانقسم الفلك بتوهم ست دوائر
متقاطعة بعضها على البعض على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل منها برجا وتفاصيل ذلك
في علم الهيئة ولما تركها اقتدينا به وعندنا الخلاء ممكن في شرح المقاصد لا خفاء في ان
اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والعاداة ان ينتهي اليه الامتدادات فيه اوضاع الجهات وعلى اختلاف
الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة ولا مكان من الاجسام ما يقتضي صوب
المركز فيتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ولما كان الخلاء ممكنا عندنا
وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات المختلفة بالتوجه
الى العلو والسفل للاجسام مستندة الى قدرة القادر المختار لا الى الطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات
المحدد والحركة المستقيمة التي بالخرق والالتيام جائزة على الافلاك عند اهل الحق والكواكب
سابحة في الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله وربما كان لها حركة في الافلاك غير متحركة بالحركة
الاينية واما الوضعية فاثبت لها الحكماء المحققون والعلم عند العليم الخبير قالوا الفلاسفة
وتحت فلك القمر عنصر النار وهو حار يابس اما حرارتها فبالحس واما يبوستها فلانها ارطب
من الاجسام اللاتية بمائها ثم عنصر الهواء وهو حار رطب فانه لو خلي وطبعه لاحفظ منه
الكيفيات ثم عنصر الماء وهو بارد رطب وهو ظاهر ثم عنصر الارض وهو بارد يابس وتنقلب
وهذه ثابتة بحكم الحس الى كل الى ما يجاوره وهي اي انقلاب احدهما الى الآخر بلا واسطة او بواسطة
او بواسطتين الكون والفساد اي تنقلب بعضها الى بعض بلا واسطة او بواسطة واحدة او اكثر
فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلاثة الباقية اثنا عشر ستة منها تحصل
من انقلاب كل من المتلاصقين الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بواسطة
واحدة الى الآخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور ان الستة
الاولى تكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بوسط او وسطين وهو الظاهر من المتن وخالفه
ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من الاجسام النارية التي فارقتها السخونة وصارت لا سيالة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وقد حكى الشيخ انه نزل في زمانه من الهواء عمارة
على مائية وحجر من رطل الى ثلثة كالحديد وايضا صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية
نارا والهيولى في كل العناصر واحدة بوحدة مبهمة لا بمعنى انها واحدة وليس لها تشخص لان
الوحدة والتشخص والوجود عبارات عن معنى واحد على ما هو التحقيق فلها في ذاتها وحدة
وتشخص ووجود لا تتبدل ولا تتغير مادامت موجودة بل بمعنى انها واحدة مبهمة الصور فتارة يكون
لها صورة نارية وتارة صورة هوائية مائية ارضية على هذه الجسمية وتلك الجسمية ثم لا تنفك
عن الوحدة والتشخص والوجود مقولة على افرادها بالتشكيك والهيولى وان كانت واحدة
فليست وحدتها بحيث لا تجتمع مع الكثرة الطارية واعلم ان الصورة الجسمية
تتبدل لتبدل الصورة الطبيعية كما صرح به الشيخ في التعليقات فيحدث مع كل صورة
طبيعية جسم آخر ولما افاد ان الارض تحت الماء وهذا مخالف لما يشاهد ذكرها بوجهه
فقال ومن العناية الالهية انكشاف البعض من الارض وان كان يقتضي طبع الماء
ان يكون محيطا بالارض كلها لكن لم يحيط ما شا للحيوان المتنفس والنار طبقة واحدة
ولكل من البواقي سوى الماء طبقات فللهواء اربع اولها الطبقة المخلوطة بالنار
وثانيها الطبقة الهوائية الصرفة المجاورة للاولى وثالثها الطبقة الزمهريرية ورابعها
الطبقة المجاورة للارض التي انعكست اليها شعاع الشمس واما الماء فهو طبقة واحدة وهي
البحر المحيط بالارض ويمكن ان يجعل ايضا طبقتين احدهما الباقية على طراوتها والاخرى
المتغيرة بنفوذ الآثار العلوية ومخالطة الاجزاء الارضية واليه اشير بالهن وللارض طبقات
ثلث احدها الارض المخالطة بغيرها ويتولد منها المعادن والجبال والنبات والحيوان
وثانيها الطبقة الممزوجة من الماء والتراب وثالثها الطبقة الارضية الصرفة وهي لا محالة قريبة من المركز
فان ذهب للماء طبقتان يصير طبقات العناصر عشرا او عدت واحدة يصير تسعة والبخار وهو
بخارية من اجزاء مائية وهوائية فتختلطين المتصاعد قد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء

فيتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكاثف ويصير سحابا وينزل مطرا ان
لم يكن البرد شديدا فاما ان يصل الى اجزاء السحاب من الاجزاء المائية الرشية قبل اجتماعها
او لا يصل قبل اجتماعها فان وصل ما قبل ينزل ثلجا وان لم يصل قبله بل بعده فينزل بردا
واليه اشار بقوله او ثلجا او بردا بفتح الراء وقد لا يبلغها اي الطبقة الزمهريرية لقلة
حرارتها الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة
البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسفل بعض الجبال صعودا
يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهد وكان هو فوق الجبال في الشمس وكان
من تحته من اهل القرية يمطرون وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا ولاجل لطافته نزول
سريعا لوصول ادنى حرارة وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل فان لم يجمد فهو الطل
وان انجمد فهو الصقيع وهذا شبيه بالثلج كما ان الطل شبيه المطر وربما تكاثف الهواء
عن غير بخارات لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة والى اكثر الاقسام المذكورة اشار بقوله
فيصير ضبابا او ينزل صقيعا او طلا وقد يتصاعد مع البخار دخان وهو عبارة عن
اجزاء ارضية نارية مختلطتين ويتصاعدهما بان يرتفع الحرارة البخرة والادخنة مختلطة الى
الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فيه فينعقد سحابا فيحتبس اي الدخان في السحاب
فما صعد من الدخان لبقاء حرارته مزق السحاب تمزيقا وصاكه فيحصل من تمزيقه ومصاكته
صوت هو الرعد وان اشتعل الدخان لقوة التسخين لانه شيء لطيف وفيه من الدهنية
فيشتعل بادنى سبب بشعلة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا وان كان كثيفا
لا ينطفي بسرعة كان صاعقة وربما صارت لطيفة بحيث ينفذ في التخلل ولا يحرقه وقد يذيب
مثل الذهب حكي ان الصاعقة وقعت في السرخسي على قبة الشيخ الكبير عبد الله بن حنيف
فاذابت قنديلا فيها ولم يحترق شيئا وربما كانت كثيفة فتقع على الجبال فتدكه
دكا واليه اشار بقوله نارية لطيفة اي يحصل من التمزيق والمصاكة نارية لطيفة هي البرق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

في البرد الكثيفة هي الصاعقة والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا بد له من حركة
الهواء والحركة دفعية فيحتاج الى زمان وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد
الحاصل لها بواسطة البرودة المكتسبة من الطبقة الزمهريرية فتنزل فيتموج ويتألف بالحركة
والتموج وهو الريح وما فيها اي في الريح من الاهوال والاحوال من كونها سموما اي حارة
وباردة وقالعة للاشجار ومطيفة للسفن في البحار ومجرية للمدن في بعض الاعصار
الى ذلك يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح ذي القدرة والاختيار عند اولي
الابصار هذا رد على قول من قال بانها اسباب فاعلة حقيقية وان السبب المذكور لحدوثها
سبب فاعلي حقيقي وطين اللزج الكثير اذا انعقد بحجر عظيم او انحفر اجزائه الرخوة
باسباب كالمياه والرياح فيحفر اجزائه الرخوة ويغور غوطا وتبقى الصلبة مرتفعة
بكونت الجبال ولعلة تسخنها اي الجبال بسبب قلة انعكاس الشعاع فانها لارتفاعها قل
حرارة الانعكاس يبقى عليها الثلوج والانداء واذا عرفت ان في الجبال ثلوجا وعلم
انه يجب ان يكون فيها ابخرة محبوس لصلابة الجبال فاعرف انه فيتكون من الابخرة
المعادن والسحب والعيون هذا بيان خلقة الجبال واذا انشقت الارض بابخرة و
ادخنة محتبسة فيها حدثت الزلازل فان سبب حدوثها اجتماعها مع نوع غلظ
وطلبها الخروج وقد يكون معها اي مع الزلازل نيران واصوات لشدة الحركة الموجبة
لاشتعال البخار وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة قيل
ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم جعل عاليها سافلها وربما ينقلب البخار فيها اي
في الارض ماء فينشق عيونا جارية او راكدة بحسب قلة المدد وكثرته وربما ينفق الى الكهف منه
وهي الابار جمع البير والقنوات والتفصيل انه اذا كثر البخار بحيث لا يسعه الارض
اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون اما الجارية على الولاء فهو اما للدفع تاليها
سابقها او للانجذاب اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار المنقلب ماء الخارج الى وجه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الارض جاذ بالما تقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب خلاءه هوا فيض الى الماء وهكذا واما
الراكدة فهي حادثة من الجرة لم يبلغ من كثرة موادها ان يحصل منها معادنة
شديدة بدفع اللاحق السابق واما بيان الآبار والقنوات فهي متولدة من ابخرة
ناقصة القوة عن ان ينشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض يندفع اليه بادنى حركة
فان لم يجعل هناك مسيل فهو البير وان جعل فهو القناة ونسبة احد الاخيرين
الاخرى كالنسبة بين احد الاولين الى الاولى وما ذكر من المركبات كالسحاب والبخار
مركبات غير ممتزجة والآن يريد بيان الممتزج فقال واذا اجتمعت العناصر المصنوع
الاجزاء حصلا اعلم ان الصور النوعية التي هي مبدا الآثار تفعل في مادتها التي تحل
فيها ثم في مادة ما يجاورها فان المجاورة من شروط فعل الجسم كما تقرر ان النار لا تسخن
الا ما له وضع وقرب بالنسبة اليها فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بالمجاورة فهو مع
بالطريق الاولى بل يكون ح ابلغ والمماسة انما يكون بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر
كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغير الاجزاء
فلهذا السبب صار تصغير الاجزاء شرط المزاج واعترض عليه بانا لا نم التفاعل بين
الاجسام لا يكون الا بالتماس والمجاورة بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس فيما يقابلها
بالتسخين والاضاءة ولهذا قال الامام الصواب ان يترك هذا الاحتجاج ويعول على
فيقال الكلام في الاجزاء الممتزج وهي متلاقية لا محالة متفاعلت بقواها اي بصورها النوعية
واطلاق القوة عليها لانها غير قوة فان القول المختار عند الفلاسفة هو ان الفاعل صورة كل
ومادة الآخر فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حتى
ان تفعل صورة عنصر النار وينفعل سورة حرارة الحار عنه ولا تلك السورة منها وهكذا في البواقي
حدثت جواب اذا كيفية متوسطة بين الكيفيات المتخالفة لا المتضادة بالتضاد الحقيقي
انما يكون اذا كان بين الشيئين غاية الخلاف فلو قيل بين الكيفيات المتضادة واريد التضاد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

التضاد الحقيقي لم يكن متساوية للمزاج الثاني الواقع بين اشياء ممتزجة قد انكسرت كيفياتها
الشديدة بحسب المزاج الاول متشابهة في الكل اي الكيفية الحاصلة في اي جزء من اجزاء
المركب تماثل الكيفية الحاصلة في جزء اخر منه فان الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متشابهة
في النوع وهذا معنى تشابهها وتسمى هذه الكيفيات الكيفية المتشابهة بالمزاج وما قبل
الاجتماع المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فان قلت ان
المشهور المردود عنه الذي منشاه جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى
الصورة انما يفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا توثر بذاتها في
كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية
الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب
المغلوب غالبا بل يكونان معا لان الشرط يجب وجوده مع المشروط فيوجد الكيفيتان على صرافتهما
مع الانكسار وهو محال فالجواب ان مبنى الاعتراض على جعل الكيفية شرطا لفاعلية الصورة وهو
ممنوع بل هي علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الكيفية اقول ولا يمكن ان يجعل الكيفية
فاعلة وسلبها قاصرة لان الكيفية الموجودة الثانية للنار المتشخصة بسيطة ليست مركبة
في الخارج من اجزاء حتى يجد ان يبقى بعضها باقية انتفت بل ان تلك الصفة اما موجودة او
معدومة بدون تجربة فلما كانت فاعلة يجب وجودها والحال انها لم توجد والاشبه
براي الحكماء ان يقول سلبية كيفية كل عنصر معد لان تفعل صورة الاخر في مادة ذلك الاخر
لصورة ذي الكيفية واعلم ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد وكسر الحار برودة البارد
لم يكن من الممتنع ان يكون صورة الماء توجب الحرارة وتكسر البرودة بواسطة القاسر واعداده
لطبيعة الماء ان يفعل في مادتها الحرارة فان الفاعل هو والقاسر هو المعد كما تقرر في
الحركة القسرية وهذا التحقيق الذي يليق بالمباحث الحكمية فان كان اي المزاج حاصلا
من قوى متساوية المقادير فمعتدل فقد ثبت ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الاربع فلذلك ان كان على التساوى فى مقادير القوى لا يستلزم التساوى فى مقادير العناصر وهذا
المعتدل يمتنع وجوده لتساوى قبول عناصره الى احيازها فلا تحقق الاجتماع والا اى وان
لم يكن كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة كان يكون مقدار قوة الحرارة اكثر
من مقدار القوى الباقية او بكيفيتين لكن يجب ان يكونا غير متضادتين لان الخروج
بكيفيتين متضادتين لا يمكن فان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة
على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة فعلم منه انه لا يجوز الخروج
بكيفيات ثلث فينحصر الاقسام فى ثمانية للخروج بكيفية واحدة اربعة اقسام واربعة للخروج
فى كيفيتين غير متضادة وتدبير المعتدل لما اى المزاج يتوفر فيه اى المزاج على الممتزج
القسط الذى ينبغى له من الكميات والكيفيات ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
مثلا شان الاسد الحرارة والاقدام وشان الارنب الخوف وجبن الانظلام فيليق بالاول
غلبة الحرارة وبالثانى غلبة البرودة ومعنى هذه العبارة على ما بينه السيد السند هو رعاية
النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وح يبطل ما توهم الكاتبى
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطلب لا ينحصر فى ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا
قيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر اقسامه فى ثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقى اعتبر
فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه فى الكيفية وحدها ثمانية
ويبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها وبحسبهما معا ثم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى
باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر ما يقابله فى الثمانية انتهى كلامه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المعتدل المذكور ههنا معتدل غير حقيقى بل طبى ويقال له عرضى ايضا وهو موجود اتفاقا
وليس هو مشتقا من التعادل الذى بمعنى التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر
على الممتزج القسط اللائق به فى مزاجه ويقابل غير المعتدل بهذا المعنى ايضا قالوا اما الذى ليس معتدلا
حقيقيا فان غلب عليه من الاجزاء فى الكمية ومن الكيفيات فى الشدة ما يليق به فى خواصه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

خواصه وآثاره فهو المعتدل الطبي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب عليه ما لا ينبغي فهو غير
المعتدل وكل منهما ينقسم الى ثمانية كما اشار اليه بقوله نوعاً او صنفاً او شخصاً او عضواً
كل بحسب الخارج او الداخل اي هذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان البقية
المزاج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او
من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الداخل اعني للنوع بالقياس الى ما له من الاصناف
وللصنف بالقياس الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو مثلا
للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج نوع آخر بحيث ان فات او تغير
او فسد اختلفت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يعبر عنها بالعرض اي السعة
للقطع بان جميع افراد الانسان ليس على مزاج واحد وليس ايض كل مزاج صالحا للصورة
الانسانية فليفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت
على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا انقصت عن عشرة لم يكن انسانا ايض بل ارنبا
وكذا للتركي مزاج خاص به هو اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر الاصناف للانسان وله
عرض اي سعة لو مزج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة بين الافراط والتفريط
هي اليق به من اي فرد فرض من افراد التركي وهي افضل من امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون
افضل امزجة النوع كما ان للنوع واسطة هي اليق بالنوع من حيث انه ذلك النوع من مزاج
اي فرد فرض من افراده ويكون هذه الواسطة افضل امزجة الانسان اقربها الى الاعتدال
الحقيقي ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال وان لم يكن اعتدالا
حقيقيا وكذا للشخص مزاج اليق به من حيث هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة
به من امزجة سائر افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد مثلا عليه موجودا حيا صحيحا
ثم ان له سعة ايض ضرورة ان مزاج زيد وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل وله
واسطة هي افضل ما ينبغي ان يكون عليه يعني ان يكون مزاجه في ذلك الوقت اصلح الافعال من المزاج

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الذي في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من مزاج ساير اعضاء البدن ولو واسطة
هي افضل من غيرها فعرض النوع يشمل عرض الصنف وكذا البواقي واعلم انهم اتفقوا على
ان اعدل الانواع الانسان واختلفوا في اعدل الاصناف بالقياس الى العلويات فذهب الشيخ
الى انه سكان خط الاستواء ودعوته انه يتشابه هواء ذلك الموضع وعليه المحققون واختار الامام
ان اعدل الاصناف البقاع بحسب اوضاع العلويات سكان الاقليم الرابع وهذا هو المختار عند الاكثر
من بعض القدماء واكثر المتاخرين ويدل على اعتدال امزجتهم هؤلاء حسن صورهم كما
وسيرتهم كما يدل على عدمه سوء خلق سكان خط الاستواء وخلقتهم والممتزج ان تحقق
فيه مبدا التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدا الحس والحركة وهو الحيوان
او مع لا تحقق ذلك المبدا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق فيه مبدا التغذية
والتنمية فالمعدني وهو اما ذائب مع الانطراق كاجساد السبعة الحاصلة من
الكبريت والزيبق الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني
وذوبان الحديد بالحيلة او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او بدونهما اي ذائب غير
منطرق ولا مشتعل كالزاج واما غير ذائب لفرط الرطوبة كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت
والانطراق عبارة عن الاندفاع في العمق بانبساط بعض الجسم في الطول والعرض قليلا قليلا
دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم اجزاء رطبة ويابسة والجسم
الذائب المنطرق اتحد فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع بقاء
دهنية قوية بسببها تقبل الانطراق وكيفية تكونها انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين
وامتزاجا امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان كبريتا احمر غير محترق الفضة
الكان كبريته ابيض غير محترق وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا
رديين فحديد ان قوي الاختلاط والتركيب واسرب ان لم يقو وان كان الكبريت رديا
فحديد ان قوي الاختلاط والتركيب واسرب ان لم والا والزيبق صافيا وصادفه برد عاقد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عاقد قبل تمام النضج تولد الحارصيني وان احترق الكبريت تولد النحاس هذا اما قالوا
والعلم علام الغيوب ويشارك النبات الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية منها القوة
الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ولا بد من هذه القوة في بقاء الشخص مدة
حيوته هذه القوة تلصق المشاكل بدل ما يتحلل عن الجسم بالاسباب المحللة كالحرارة
الغريزية والحرارة الغريبة والحركة فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة
الغريبة من فعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء وعند ضعف الجاذبة كما يقع في علة
سنى طروقيا الثاني الالزاق هو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وقد يختل به كما
في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه منبث عن العضو الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من
كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص وتخدمها الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة للثقل هذه قوى اربع تخدم القوة الغاذية اما الاحتياج الى الجاذبة فلامتناع
وصول الغذاء بنفسه الى جميع اعضاء البدن لكون بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك
بالطبع الى جهتين بل الثقيل كيف يتحرك بالطبع الى العلو وخروج الحلو في آخر القيء مع
كونه متناولا اخرا وجذب الرحم الخالية عن الفضول للاحليل الى داخلها جذب المحجمة
اللحم الى داخلها ولذا يسمي البعض الرحم حيوانا مشتاقا الى المني يدل على وجود الجاذبة في هذه
الاعضاء واما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة اذ لابد له من الاستحالة
حتى يحصل الشبه والاستحالة حركة والحركة لا تحصل الا في الزمان ففي مدة تحقق الاستحالة
لابد من المكث ويدل على وجودها ايضا ان الغذاء وان كان في غاية الرقة ونهاية السيلان
يبقى في المعدة والولد يبقى في الرحم وينضم الرحم انضماما شديدا بحيث لا يسع معه ادخال
طرف الميل فيها كما يظهر لاهل التشريح واما الى الهاضمة فلانه لا بد من قوة تجعل الغذاء
قريبا لاستعداد الصورة العضوية واما الى الدافعة للثقل فلانه من قوة تجعل الغذاء
قريبا لاستعداد الصورة العضوية فلدفع ما لا يقبل المشابهة والادى السدد وثقل

البدن بل الفساد والافساد والبول والبتر يدل لان على وجودها وحاصل ما ذكروا ان الفرق
بين الهاضمة والغاذية انه اذا جذبت الجاذبة للعضو شيئا من الدم مثلا وامسكته
الماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه
الصورة النوعية وحدثت اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة
الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك طبخ ما لاجله استعد لاستعداده هذا وانتقص استعداد
ذلك ولا يزال كذلك الى ان يزول الزايل ويكون الكاين فهنا حالتان احدهما سابقة
والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والاخرى فعل الغاذية ثم اعلم انه لا
حصر لمراتب الهضم فان الغذاء من ابتداء المضغ الى ان يصير جزءا من العضو يعرض له
في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى ظهور التغير
في الغاذية وقالوا اول مراتب الهضم في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا ابتداء من الفم
ولهذا تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المدقوقة والمبلولة بالماء
والمطبوخة ويتم هذا الهضم في المعدة ثم في الكبد وابتداؤه في الماساريقا اعني العروق
الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد واواخر المعدة الا انه يظهر للطف الكيلوس المنجذب
اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوس الحاصلة في المعدة والخاطبة الحاصلة
في الكبد ويسمى كيموسا ثم في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم
الطالع من حدبة الكبد يولد الاخلاط الاربع في الكبد وانصبابها الى العرق النابت من
جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم في الاعضاء
وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من العروق المنشعبة من الاجوف وفيها ينهضم الاخلاط
هضما تاما فوق ما في الكبد وهناك ما يتميز ما يصلح لكل عضو ليصير مستعدا لان يجذبه جاذبة
كل العضو فاذا جذبته العضو بل سلك الغذاء باذن الحكيم على الاطلاق في العروق الكبار الى
الجداول ثم منها الى السودة ثم الى الرواضع ثم الى الليفية ترشح الغذاء من فوهات الليفية الشعرية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الشوية على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء التشبه بها **ومنها** اي من القوى الطبيعية
النامية التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فيزيد في اقطاره بنسبة طبيعية وهذه
القوة مغايرة للغاذية لتحقق عمل الغاذية في سن الوقوف مع عدم تحقق فعل النامية
ولا بد من هذه القوة في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة اسند الفعل
الى السبب واورد لفظ نامية بدل منمية **ومنها** اي من تلك القوى المولدة التي تحصل من الغذاء
ما يجعل مبدا لشخص آخر من نوع المغتذي واعترض على هذا بان الولد قد لا يكون
من نوع الوالد كالبغل واجيب بان القوة المولدة للحمار قد حصلت شيئا من الغذاء في جملته
عنده لشخص آخر من هذا النوع وكذا القوة المولدة للفرسة حتى ان ذلك الماء الواقع في
الفرسة لو اوقع بدلها في محل الاتان لصار الولد حمارا وكذا الحال في جانب الفرسة والحاصل
ان ما هو فعل المولدة فهو حاصل الا ان المولدة ليست علة تامة لحصول المثل بل لحصول المثل
شرائط لها دخل في علية التامة فلانعدامها انعدم حصول المثل وهذا لا يدل على انها
لم يجعل ما هو مبدا لفرد من نوعه ويفصله الى اجزاء مختلفة وتقيدها اي الاجزاء
الهيات اللائقة وهذه القوة في كل البدن عند بقراط وشيعته والمني عندهم مخالف
الحقيقة متشابه المزاج يخرج من جميع البدن فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله
وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك
متشابه الحقيقة متحد الاسم ووحدة المولدة اعتبارية لان المراد بها قوتان احدهما
يجعل فضلة الهضم منيا والاخرى تعطي الجزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص بان
يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه للعصبية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة
الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الاربع اعني القوة
الغاذية التي يصدر عنها التشبيه ايضا لوجود معنى التغير ههنا فيها وكلام المتن صريح
في اسناد التحصيل والتفصيل والافادة الى القوة المولدة والقوة المولدة اسم للقوة المحصلة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والمفصلة والمصورة وقد يسند هذا الى افادة الهيات الى قوة اخرى يسمى بالمصورة وقد انكر
كثير من العلماء ومنهم المحقق الطوسي وجود هذه القوة وتمسكوا بان تلك الافعال العجيبة والآثار
الغريبة لا تصدر من قوة عديمة الشعور وفيه نظر لان هذه القوة ليست فاعلة لتلك
الافعال بل المؤثر والفاعل الحقيقي ليس الا هو العليم الحكيم ولا استبعاد ان يكون الآت افعاله العجيبة
الانيقة اشياء لا شعور لها والامام الغزالي اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملائكة موكلة بصدور
هذه الآثار ولعله قريب مما هو هنالك فان اسناد الفعل الى الملائكة وليس لانهم هم المؤثرون
في الحقيقة بل لانهم واسطة او مثل واسطة والمصدر هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
واضطربوا ايضا لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على دعوى الحدس والتخمين وقع لهم تردد
في هذا الباب في ان تعدد هذه القوى بالذات او بالحيثيات مثلا ذات الغاذية غير ذات النامية والمولدة
او ذات واحدة لها افعال تسمى باعتبار كل نوع من فعلها باسم مثلا يفعل الغاذية النمو اذا كان
الوارد زايدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير جنسيا وكذا الحال في وحدة
الخوادم وكثرتها وكذا في ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية
في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدا لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان
واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الشخص ماذا اما كانت
القوى الآت النفس الحادثة بعد حدوث المزاج وتمام الاعضاء تحيرت الفلاسفة في ان الجامع
للاجزاء ماذا فقال الامام الرازي انه نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له جامعة لساير الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء قال الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات
بدنه ومولفها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي انتهى وهذا غريب وقد نقل عنه انه كتب الى بهمنيار حين طلب الحجة على ان
الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها كيف ابرهن على ما السبب فان الجامع لاجزاء بدن

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع او القوة المصعدة لذلك البدن ثم
الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وهذا اقرب مما ذكره الامام بعيد عما ذكره في الشفاء والتحقيق فيه ما ذكره المحقق في شرح
الاشارات في اول النمط الثالث فانه قد صرح بان قول الشيخ في الشفاء والاشارات مخالف لما ذهب
اليه الامام ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا انكانت نفس الام مدبرة فكيف زالت
عنها التدبير واستقرت الى الناطقة وكيف فوضت اليها ذلك وانما يجري مثل ذلك في فاعل
مريد لا في فاعل طبيعي ثم قال والذي تقتضيه القواعد الحكمية التي افاده الشيخ هو ان نفس
الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية وتجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك
القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة المزاج المني كصور المعدنية ثم ان المني
يزيد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر
عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها فيصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعد القبول نفس
اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير
مستعد القبول النفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما سبق النطق ويبقى مدبرة في البدن الى
ان يحل الاجل ثم قال المحقق فهذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى
حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخير فهي على
اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في المبنيين هو نفس الوالدين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى
ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله
ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول انتهى كلامه وتحريره في كيفية صدور الا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المتفننة والصور والاشكال الغريبة التي تشاهد في انواع النبات والحيوان عن القوى
الضعيفة متعلق بالصدور والنحاء آخر الى الخالق القدير والحكيم العليم لا يخفى على مهرة الحكمة
ان الفلاسفة اتفقوا على ان مفيد الوجود هو الله سبحانه وتعالى وان باعلاه وسايل الفيض وان اسندوا
ظاهرا بعض الاشياء الى غير الواجب تعالى لكن هذا ليس بمذهب لهم او لا يرى انهم يستدلون تارة
على ان الجسم لا يخلق شيئا وتارة على ان الممكن لا يصلح لافادة الوجود كما يجيء في الالهيات تقريره
وتفصيله وكلام المص مع الاضطراب في التحرير يمكن ان يحمل على بيان ما هو مرادهم ثم لا تغفل عما مر سابقا
انهم ذهبوا الى امتناع ان يكون الواجب تعالى مباشر التحريك جسم ولما ثبت ذلك عندهم بزعمهم
اضطروا الى اثبات الوسايط في ذلك هذا هو الموافق لقواعد الفلاسفة ويختص الحيوان
بقوى نفسانية مدركة او محركة فالمدركة الحواس الظاهرة والباطنة الادراكية
اشتمل النطق لا انه لم يذكره لان الكلام في الادراكات المشتركة فيما بين جميع الحيوانات
فمن الحواس الظاهرة الخمس بحكم الاستقراء ويحتمل ان يكون لغيرنا حاسة اخرى والمحققون
من الحكماء على بطلان هذا الاحتمال محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة
فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة كما يظهر لمن نظر في درجة المعدن والنبات والحيوان
والانسان فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يكن حاصلا علمنا ان
الحواس منحصرة في الخمس اللمس قدمه لان الموجود في الكل الاحتياج الكل اليه في ان
يتجنب عن المضار قوة سارية في البدن بها يدرك الحرارة والبرودة ونحوهما
من الرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين
وقيل ان لها مدركات اخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بها
على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور الى ان اللامسة نوع واحد وقيل بل هي
انواع مختلفة في اربع وفي ابيعات الشيخ ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها
ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ

لايلتذ بالالوان ولا يتالم بتلك بل النفس تتالم بتلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت
الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط فليس تالمهما من حيث يسمع او يبصر
بل من حيث وتلمس لانه يحدث فيه المر الملمسي وكذلك يحدث فيه زوال ذلك لذة
لمسية واما الذوق والشم فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية متاخرة او ملائمة
اما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير واسطة لبقية
من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه واعترض عليه المسيحي بان كلام في غاية
الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للجزئيات المحسوسة هي الحواس الخمس فهذه
في هذا الموضع الكلام هو ذلك فعقد ناقض في السمع والبصر وان لم يكن هو ذلك فيكون قوله
في الشم والذوق واللمس فوقا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له
محسوس خاص يستحيل هو ان يدرك عنه وبداهة العقل حاكمة بذلك ووجه نقول كيف يتصور ان
يقال القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدرك للصوت المفرط واللون
الموذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد اللذة والالم فان حد اللذة بانها ادراك
الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما رابعا
فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك
البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان الموذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة
والالم وللشم والذوق وان كان لذة للبعض دون البعض كان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهو
محج وذلك لان الحواس جميعها وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ورده العلامة
في شرح كليات القانون بما حاصله ان المدرك هو النفس ليس الا ولا الم ولا لذة الا لها
واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من التاويل ولما كان الاحساس انفعال الحاسة بل
الته عن محسوسها الخاص بها وجب انفعال كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك
المحسوس الا ان بعض بالالات وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث تنفعل

الالات عن محسوساتها كالذايقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة
والسامعة وهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرايحة الطيبة في الشم
ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى
العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المفروشة هذا فيما ذكره المعترض
اولا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول بان المدرك للصوت الشديد
واللون المؤذي لامسة الاذن والبصر بل المدرك الباصرة والسامعة والمتألم آلة
لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدث اللون المؤذي والصوت الشديد في لامستهما
فلا يتألمان واما عن الثالث فلانه مبني على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات
وعلى ان الشيخ ذهب الى ان يدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم
والموافق انما يكون للنفس لا لغيره ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة
العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها واما عن الجواب الرابع فهو الفرق المذكور فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان الذوق
بها يدرك الطعوم ولقد احسن في الترتيب لان هذه القوة تال اللمس في المنفعة
حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه في الاحتياج الى الملاقات
ويفارقه في ان نفس الملاقات لا يؤدي الطعم بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية
المنبثة في الآلة واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وينتشر منها
ثم ينفذ ويغوص في جرم اللسان فيحسها الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية
المطعوم من غير مخالطة ومدركاتها هي الطعوم التسعة وما يتركب منها والشم قوة الشم
زايدة في مقدم الدماغ بها يدرك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة
لا بانفصال الاجزاء كما ذهب اليه البعض وقيل بفعل ذو الرايحة في شانه من غير
استحالة في الهواء ولا انفصال اجزاء وكلاهما ضعيفان لان القليل من المسك يشم مدة

مدة طويلة من غير نقصان في حجمه ووزنه وان المسك قد يفنى بالكلية مع الرائحة
باقية ولا فعل بدون فاعله ونقل عن المعلم الاول ان الرخمة قد انتقلت من مسافة
مائتي فرسخ برائحة جيفة من حروب وقع بين اليونانيين ودلهم على ذلك عدم وجود
الرخمة في تلك الارض الا في نحو هذا الحد والشيخ اعترض بانه يجوز ان يكون
ادراكها بالباصرة او لعل وجود الجيف فيما بين المسافة ولم يحكم بعدم احساسها
بالباصرة لكن لما كانت الرخمة تعلو احيانا يتعلق بالجو حتى كان اكناف الارض تصير
بالنسبة اليها في القرب والبعد على نسبة واحدة صار ذلك رافعا للاحتمال المذكور ومن الفلاسفة
من اثبت الشم للكواكب والافلاك ولها روايح اطيب من المسك بل لا نسبة له بها ووجه
تقديمه على الباقيين ان الاحتياج اليه اكثر في بقاء البدن اذ من المشموم ما له كيفية
سمية يستدل برائحته عليها فيتجنب عنها وتقديم السمع لقلة الكلام فيه فاراد
يفرغ عنه ويشتغل بالبصر **والسمع** قوة في عصب باطن الصماخ بها يدرك الاصوات
وقدم ايضا **والبصر** قوة في ملتقى العصبتين وهاتان العصبتان زوج اول من الازواج
السبعة النابتة من العصب المجوفتين الى العينين المبتدأتين من غور البطنين المقدمين
من الدماغ احدهما متيامنة وعلى النابتة يسارا والاخرى متياسرة وهي النابتة يمينا
حتى تلتقيا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابتة يمينا الى الحدقة اليمنى والنابتة يسارا
الى الحدقة اليسرى وتسمى الملتقى بمجمع النور وتجويفهما ليميل النور البصري من الدماغ فيهما
وقيل للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة تدرك
بها الالوان والاضواء واختلاف الفلاسفة في كيفية الادراك بالبصر فالطبيعيون منهم ذهبوا
الى انه بالانطباع اى انطباع شبح المرئى في جزء من الجليدية التي هي بمنزلة الجمد والبرد في
الصقالة والمرائية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة
الانسان في المرآة بان يحدث مثل صورته في العين ويكون استعداد حصولها بالمقابلة المخصوصة

السمع والبصر

مع توسط الهواء المشف واعترض عليه بانه يكون المرئي شبح الشيء لا نفسه ونحن
بالتأمل واجيب بانا لم نسلم ان الذي انطبع شبحه لا نفسه تامل والرياضيون ومنهم فلاطون
ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين بهيئة مخروط راسه عند العين قاعدته عند المرئي
واليه اشار بقوله او بخروج الشعاع ثم اختلفوا في ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط
مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعضهم ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم يكن ثبت طرفه الذي على العين ويضطرب طرفه الذي على المرئي فيحصل منه هيئة مخروط
ولكل من المذهبين امارات فللاول ان نور العين مرئي كما يشاهد من النور اذا حك المنتبه
من النوم عينيه فيكون العين جسما نورانيا فيكون قابلا للانطباع كما يشاهد في المرآة وانطباع
الشبح في المقابل الصقيل ضروري وان سائر الحواس ياتيها المحسوس فينبغي ان ياتي المبصر الباصرة
ايضا فيكون الابصار بالانطباع اذ اتيان المحسوس بنفسه او بصورته وان صورة الشمس قد تبقى
زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها فلما بقيت الصورة في العين بعد الاعراض عن
النظر الى الشمس علم انه بالانطباع لا بخروج الشعاع اليها ولما كانت الوجوه ضعيفة سماها المص امارة
اما وجه ضعف الاول فهو انه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا واما وجه
ضعف الثاني فلانه تمثيل بلا جامع واما وجه ضعف الثالث فلان الصورة باقية في الخيال لا في الباصرة
وللثاني اي امارة مذهب اصحاب الشعاع ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فان من قل شعاع بصره
كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تعدله رقة وصفاء
ولو كان بالانطباع لما تفاوت الحال وانه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين فان الان
يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينيه واشرق على انفه وانه يشاهد عند تغميض العين
على السراج خطوطا شعاعية اي اذا غمض الانسان عينيه على السراج يرى كان خطوطا
شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل بانها لا تدل على كون الابصار
بخروج الشعاع بل على ان آلات الابصار اجسام شعاعية وضيئة تسمى بالروح الباصرة وان انكره محققو

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

علمت

محمد بن زكريا بان اعمان النور لا يوجد الا في النار او في الكواكب ويضعفها سماها امارة كما
والاشراقيون المحققون قالوا بانه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر
الذي فيه رطوبة جليدية صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم
حضوري اشراقي على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة وهذا المذهب اقرب الى التحقيق ولم
ان كون علم المناظر مبنيا على القول بخروج الشعاع وهيأته الاستقامية والانعكاسية
والانعطافية والحال انه من الفنون الحكمية الباحثة عن احوال الموجودات لا يستلزم ان يكون الشعاع
خارجا في الخارج بل كما ان الدوائر المبحوث عنها في الهيئة امور موجودة في نفس الامر وهو منتزع في الخارج
كذلك الحال في الشعاع بين الرائي والمرئي فانه امر متوهم كالدائرة العظيمة وسائر الدوائر الصغار
والاقطاب عند حركة الكرة على مركزها ولما عد علم الهيئة من الحكمة كذلك علم المناظر فقد ذهب
المعلم الثاني في مقالة في الجمع بين رائي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على
هذه الحالة الادراكية في ضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة الانطباع والشعاع وانما اضطروا
الى الطارة اللفظين بضيق العبارة وعندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى وليس لها شرط يتوقف
هي عليه لكن العادة الالهية جرت بان خلقها بعد فتح العين وما قيل انه يشترط سلامة الحاسة
وبعد القصد الى الابصار وبعد حضور المبصر كونه فاعل يشترط والضمير راجع الى المبصر كثيفا
مضيا مقابلا او في حكمه اي في حكم كونه مقابلا كما في رؤية الوجه في المرآة بلا حجاب بين
الرائي والمرئي او افراط اي بلا افراط قرب او افراط بعد او افراط صغر او بسبب غلط اي بلا سبب
يوجب غلط الابصار فانه لو وجد سبب يوجب الغلط يرى الشيء كما هو عليه ممنوع خبر لقوله ما قيل
وكما منع كون الابصار مشروطا بهذه الشروط فكذا يمنع دعوى لزومها اي لزوم الرؤية عند تحقق
الشرائط فيجوز ان يوجد الشرائط كلها ولا يوجد الرؤية ويجوز ان لا يوجد شرط ويوجد الرؤية فانه يجوز
عندنا ان يخلق الله تعالى الرؤية في وجه الاكمه ليرى بقة اندلس في ليلة مظلمة فان الرؤية عندنا كما عرفت
بمحض خلق الله تعالى وكذا يجوز ان لا يرى الجبل الشاهق الذي بين ايدينا ثم مرئيا في نصف النهار لمن هو

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

حواس باطنة

احد بصرا وهذه طريقة اهل الحق الذين قالوا بانه لا يجري في ملك الملك العزيز العلام الا ما شاء الله وارادته علة تامة لوجود الاشياء ومن الحواس الباطنة الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس وهي القوة التي رتبت في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ يجتمع فيها صور المحسوسات بالتادي من الطرق الخمسة التي هي الحواس الظاهرة فهي كالجواسيس له وهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة بدليل الحكم بالبعض على البعض فان الحكم بان هذا الاحمر حار مثلا انما يصح لو كان للحاكم قوة يحضر عندها جميع انواع المدركات وكل واحد من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته وبدليل مشاهدة المريض ومشاهدة النائم صورة ما ليس له في الخارج وجود ولا شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا ومشاهدة الشعلة الجوالة دائرة وليس لها ارتسامها في البصر لانه لا يرتسم فيه الا ما يقابله والمقابل ليست الا القطرة والنقطة فارتسامها في قوة اخرى ودفع الاعتراض بانه يجوز ان يحصل الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم الاول مكابرة لانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابل وتورد اشكال اخر وهو ان الحاكم هو النفس وحكمها على النوعين من الصور بسبب الارتسام في الالتين كالحكم بين الكلي والجزئي ومنها الخيال وهي قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ على ما هو المشهور وعند اهل التحقيق الروح المصبوب في التجويف الاول آلة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة اخص بما في مقدمه والتخيل بما هو في مؤخره التي تحفظ صور المحسوسات بدليل انها تزول عن الحس المشترك حالة الغفلة عنها لكن زوالا لا بالكلية كما في حالة النسيان فان النسيان هو فقد الصورة من الخزانة ايضا بل زوالها مع سهولة الاستحضار بادنى التفات وهذه الحالة هي المسماة بالذهول وذلك بسبب بقائها في الخزانة ولو لم تكن الصورة محفوظة في الخزانة لم يصح الفرق بين النسيان والذهول والفرق ضروري وبهذا الدليل يعلم تغاير الحس المشترك والخيال ومنها الوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ والهنا الدماغ كله آلة لانه الرئيس المطلق في الحيوان

نسيان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الحيوان بل يستخدم سائر القوى الحيوانية لكن الاخص به هو المحل المذكور الذي بها ادراك المعاني
الجزئية كالصداقة والعداوة الجزئيتين بين زيد وعمرو وخالد وبكر مثلا ومنها الحافظة
لاحكام الوهم وهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ ومنها المتصرفة في الصور
والمعاني وهي قوة مرتبة في اول التجويف الاوسط وبها التصرف في السابق واللاحق من
وضعها باستخدام الوهم اياها وتسمى هذه القوة باعتبار استعمال العقل مفكرة وباعتبار
استعمال الوهم متخيلة وما ذكرنا من تعيين محال القوى هو المعتمد لا ما ذكره موافقا لصاحب
المواقف والمحل للحس المشترك مقدم البطن اي التجويف الاول من الدماغ وللخيال مؤخره
وللمتخيلة البطن اي التجويف الاوسط سلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف وللوهم
مقدم البطن الاخير وللحافظة اخره واعلم ان القوة المتصرفة ليست مدركة لا تصرف
فيه بل المدرك هو النفس وهي آلة للنفس وآلة المدرك وكذا آلة تركيب الامور وتفصيلها
لا يجب ان تكون مدركة فلا يرد انه كيف يستعمل العقل القوة المتصرفة التي هي من القوى الجسمانية
في المعقولات وسيجيء كيفية استعمالها الوهم في الصور مع انها ليست مدركة للوهم بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى وما ذكر في تعيين محل كل
واحد من القوى ثابت بدليل الاختلال في الافعال باختلال تلك المحال عند طريان الامراض في
تلك المحل كما يظهر لمن نظر في احوال المرسم والمسالم ومن اختل احدى تلك القوى وهذا الدليل اولى والتي
للمانع دون البائخ واعلم ان لكل واحدة من هذه القوى الادراكية حاملا خاصا وموضعا اما الحامل
فهو جسم لطيف حادث عن لطائف الاخلاط الاربع كما ان الاعضاء حادثة من كثيفها
وهي المسمى بالروح البخاري وهو الحامل لجميع القوى المدركة والمحركة منبعه القلب الصنوبري فما
يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا وما يسفل منه الى الكبد يسمى روحا طبيعيا واما الموضع
فقد سبق بيانها ونزيد الآن بيان السر في تخصيص كل واحدة منها الموضع فالحكمة
في ان الحس المشترك في مقدم الدماغ ان يكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليها اكمل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والخيال خلقة لكونه خزانة له والخزانة ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون قريبا من الخيال لكون
الصور تجد معانيها قريبا جدا والحافظة بعد لاخزانة لها والمتصرفة فيما بين الاولى والاخرى لمن
يكون اخذه من المعاني والصور بسهولة هذا الكلام في القوى المدركة واما الكلام في القوى
المحركة فقواها تنقسم قسمين فمنها شوقية وهي اما تبعث على جلب المنافع او على دفع
المضار ويسمى الاول شهوية والثانية غضبية ومنها فاعلية بتمديد الاعصاب الى جهة
مبدئها كما في القبض او الى خلاف جهة كما في البسط وتوضيح ذلك انه ينبسط العضل
بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا
او ينتقص طولا والعضل عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب
لمن طرف العظام يسمى رباطا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك
العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع
ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية
مبادي مرتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي في الانسان
بتوسطها ويليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المتحركة الفاعلة كان الوهم رئيسة في
القوى المدركة وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسماة
بالارادة والكراهة وهي التي يصمم بعد التردد بالفعل والترك عند وجود ما يرجح به احد الطرفين
واعلم ان اثبات الذاتيات اكثر القوى عندهم بالاثار والافعال لها قال المحقق في اول
النمط الثالث من شرح الاشارات وهو ان الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة فان
وجود له اظهر من وجود علته فان ذهب فعساه يذهب الى اثبات المعلولات التي هي افعاله
واثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها واثارها **فصل** في المجردات وفيه
ثلاثة فصول **فصل في النفس** اعلم انه يبحث في العلم الطبيعي الباحث عن احوال
الجسم عن النفس الناطقة ووجهه انهم يبحثون فيه عن النفس من حيث ان الجسم ذو نفس كانهم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كما انهم يثبتون فيه الواجب تعالى من حيث ان الجسم ذو مبداء واجب وقد صرح بعض العلماء
بان اسم النفس لم يوضع لذاتها من حيث هي بل من حيث تدبيرها للبدن فيكون مباحث
النفس من الطبيعي لان البحث عنها من حيث ان الجسم يتعلق بها فقسموها اى النفس المطلق
الى فلكية والى انسانية والنفس الناطقة قسمتا الى قسمين عبارة عن جوهر مجرد عن المادة
في ذاتها مقارنة ومتعلق بها تعلق التدبير والتصرف وقد يطلق لفظ النفس على مبدا آثار
النبات او الحيوان ويسمى ذلك المبداء نفسا نباتية ان كان في النبات او نفسا حيوانية
ان كان في الحيوان واعلم ان النفس معقولية بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس
السماوية وان اشتركا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط مما
يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك
المعنى فيهما والمعتمد من آراء المتكلمين والمنكرين وجود مجرد سوى الواجب الوجود ان النفس
الانسانية جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد لا يتبدل ولا يتحلل بتبدل البدن
وتحلله فلا يلزم قطعها من قطع البدن وهذا المذهب منسوب الى النظام او الاجزاء
الاصلية اى النفس عبارة عن الاجزاء الاصلية الباقية التي لا تقوم الحيوة ما قل منها اى من
تلك الاجزاء الباقية والاحتياج الى القول بكونها عبارة عن تلك الاجزاء او ليست بمتبدلة
ليس الا لان البدن متبدل ومتحلل وكل احد يعلم انه باق بعينه من اول العمر الى آخره
ومن آراء الفلاسفة وبعض المتكلمين كابى زيد الدبوسي من الحنفية والراغب
والغزالي من اهل المكاشفة انها جوهر مجرد متصرف في البدن تصرف التدبير
لنا على ما قلنا وجوه الوجه الاول انا نحكم على الجزئي والحكم على الشئ مسبوق بادراكه
فيكون النفس مدركة للجزئي ومدرك الجزئي ههنا احترازا عن الواجب تعالى العالم بكل شئ
جزئيا او كليا هو الجسم لبيدية ذلك المدرك شيئا الا الجسم وفيه نظر لان المدرك هو النفس
لكن للجزئيات بتوسط الآلات الوجه الثاني ان المشار اليه بانا وهو اى ذلك المشار اليه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

معنى لفظ النفس وهذه الجملة معترضة بين ان وخبرها وهو قوله يوصف باوصاف الجسم فانك تقول
انا قائم ونائم واكل وشارب فلا شك ان القيام والنوم والاكل والشرب من خواص الاجسام والمتصف بها
الجسم وفيه نظر لان المشار اليه بانا لو كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا
لشدة ما بينهما من التعلق الوجه الثالث ان نسبة المجردة الى جميع الابدان على السواء فيجوز ان ينتقل النفس
من بدن الى آخر وتتعلق ببدن زيد نفس عمرو مثلا وببدن عمرو نفس زيد مثلا فلا يقطع بان زيدا
الآن هو الذي كان وفيه نظر لانا لا نسلم استواءها النسبة الوجه الرابع ظواهر النصوص الدالة على
انها متصفة بخواص الاجسام كالدخول في النار والخروج عنها وكالترفرف فوق الجنازة والجواب بالتأويل
والفلاسفة وغيرهم احتجوا بوجوه الوجه الاول انها تتعقل ما يكون محلا لما ليس بمادي ولا ذي
وضع ومقدار وما قابل للانقسام لفظ التعقل يمكن ان يكون مصدرا مجرورا لكن بانكارته بما دخل يصير المعنى
ان النفس تتعقل من التعقلات يصير محلا لما ليس بمادي حيث قرر ان التعقل عبارة عن حصول الصورة المجردة عن
المادة ولواحقها في النفس فاذا تعلقت النفس فلا محالة ان صورة مجردة قد حصلت وحلت فيها فيصير محلا
لها ويوجد في بعض النسخ بدل قوله تتعقل ما قوله تعقلها ويمكن ان يكون على لفظ المضارع وكلمة ما موصولة
او موصوفة عبارة عما ليس بمادي ولا ذي مقدار الخ وعائد الموصول او الموصوف محذوف فيكون المعنى ان
النفس تتعقل الشيء المجرد او شيئا مجردا فيكون النفس بسبب تعقل ذلك المجرد محلا لما ليس بمادي اذ حلول المجرد
في المادة محال لان حلول الصورة في محلها حلول سرياني تقديري بمعنى انه لو كان الحال والمحل جسمانيين
لكان احدهما بحيث اذا انقسم وقطع كان الآخر ينقسم وينقطع بقسمته وقطعه واعلم انه قد يكون حلول الشيء
في المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة ولو تقديرا وقد يكون من هذه الحيثية بل من حيثية
اخرى كالنقطة في الخط فانها تحل من حيث هو متناه ولا تحل من حيث هو خط ولذا لا تنقسم الوجه
الثاني انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا تضعف بكبر الافعال وضعف الاعضاء ولا شيء
من القوى الجسمانية كذلك وهذا ظاهر فلا يكون النفس جسما ولا جسمانيا الوجه الثالث ان القوة
العاقلة لو كانت في جسم فان كفى في تعقلها اي تعقل ذلك الجسم حضوره اي حضور ذلك الجسم فقط

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فقط لم ينقطع تعقل ذلك الجسم اصلا لوجوب وجود الحكم عند تمام علته واللازم باطل لانا ربما
نغفل عن جميع اجزاء البدن وكلا اي وان لم يكف في تعقله حضور ذلك الجسم بل يتوقف على حصول
الصورة منه كما في الامور الخارجة عن البدن لم يحصل تعقلها اصلا لانه لو حصل لها تعقل الجسم على ذلك
التقدير كان ذلك بحصول صورته فيها واذ قد فرضنا ان النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك
الصورة الحاصلة في النفس حاصلة في آلتها فيلزم اجتماع المثلين واليه اشار بقوله لامتناع تعدد الصور لشيء
واحد المماثلة المجتمعة وفيه نظر اذ اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل واحد بين النفوس
البشرية متماثلة عند المعلم الاول وشيعته لوحدة حدها وهي تدل على وحدة الماهية النوعية وقيل
متخالفة الماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية وذكر الامام
الرازي انه المختار عندنا ولم يذهب احد الى ان كل فرد مخالف لسائر الافراد بالماهية ونقل عن بعض
الشيعة انه يكفر من قال بوحدة الماهية والمحقق الفريد صاحب التجريد الحكيم الطوسي قال
بوحدة الماهية لها لا اختلاف لوازمها واتفقوا اي جميع العقلاء على ابديتها وقد يتوسل بذلك
اي بكونه ابدية بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود في المستقبل وهذا مردود
ظاهر بطلانه وكذا الاستدلال باستغنائها عن المحل على قدمها وتوضيحه انها لو كانت حادثة
لم تكن مجردة بل مادية لما تقرر ان كل حادث مسبوق بمادة تقومه لا يخفى جوابه على الطلبة فكيف
المهرة وقد يستدل على حدوثها بانه يلزم على تقدير قدم النفس تعطلها اي تعطل النفس قبل تعلق
النفس بالبدن لان قبل ذلك التعلق معطلة ولا يجوز ان يكون للنفس قبل هذا التعلق بهذا البدن تعلق
ببدن آخر وقبل ذلك التعلق تعلق آخر ببدن ثالث غير الاولين وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم التعطيل
لانه على هذا التقدير يلزم القول بالتناسخ وهو باطل وحتى يكون هذا الدليل مبنيا على ابطال التناسخ و
صحته لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور ولما كان هاهنا شبهة هي ان النفس بعد المفارقة
عن البدن تكون معطلة لا يلزم تعطلها قبل التعلق بالبدن على تقدير قدمها فان لزوم التعطل انما
هو لعدم التعلق بالبدن وهو المشترك دفعها بقوله بخلاف ما بعد المفارقة بسبب المعارف فانها اي

فان النفس حينئذ تكون في شغل شاغل عنها اي فتلك الشغل للنفس فلا تكون معطلة وذلك لان النفوس
اما ان تكتسب بعد التعلق بالبدن الفاضل اذ تكتسب الرذائل او لا تكتسب شيئا من الطرفين
فعلى الاول تكون ملتذة بكمالاتها وعلى الثاني تكون سالمة عن رذائلها ويلزم من هذا انها اذا اكتسبت من الطرفين
شيئا وعلى الثالث تتعلق بجرم سماوي لا تعلق التدبير والتصرف بل تتعلق ليحصل لها الكمالات
ويمكن ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام في حواصل طيور خضر وقوله عليه الصلوة والسلام في قناديل من
نور اشارة الى هذا وتنوين شغل للتعظيم وفي شرح المقاصد ورد بعد تسليم او لا تعطل في الطبيعة
وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تعلق بجسم آخر لان التربص لاكتساب الكمالات شغل
فلا تكون معطلة فتامل وقد يستدل بانها لو كانت النفوس قديمة لكانت اما جميع النفوس متحدة بان
جميع النفوس نفسا واحدة ثم تعددت او متعددة وكلاهما باطلان اما الاول ولانها لو اتحدت في الازل
على تقدير قدمها امتنع تعددها والتعدد ضروري واما الثاني فلانها لو تعددت في الازل فتمايزها
اما ان تكون بالماهية ولوازمها فيلزم انحصار كل نوع في شخص واحد فالقول بان التمايز بالماهية
ولوازمها ينافي التماثل المستلزم للتشارك في الماهية والخصم يوافق على بطلانه ايض واما ان يكون
تمايزها بما يحل فيها اي في النفوس كالشعور بهويتها مثلا وهذا يستلزم الدور لان هذا لا يتصور الا
بعد التمايز لان الهوية التي يتوقف عليها الشعور المذكور موقوفة على التمايز فتعليل التمايز بذلك دور
واما ان يكون ذلك بالعوارض المادية تقييد العوارض بها ليتضح التقابل بما قبلها بان يكون قبل كل
بدن بدن وهذا يستلزم التناسخ بسبب الانتقال وقدم الجسم بوجوب ان يكون متعلق النفس
جسما قديما حتى يحصل بها التمايز وكلاهما باطلان وللخصم ان يقول تمايزه لبدن من الابدان لا يوجب
قدم بدن خاص بل قدم بدن ما كما ان الهيولى تتوقف على صورة ما ولا توجب قدم صورة ما وبدن ما قديم
عندهم ولما كان هذا الدليل موقوفا على ابطال التناسخ اراد ان يبين بطلانه فقال ثم هي اي النفوس مع
البدن على التساوي قطعا اي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة وكذا ليس لنفس واحدة الا بدن واحد
والثاني هو المختلف فيه والتردد في الاول لا يليق بعاقل ولو تعلقت النفس قبل ذلك البدن المتعلقة به

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

به الآن مثلا ببدن آخر لتذكرت بعض احواله اي البدن او التعلق به وهو منتفٍ كما هو ظاهر لكل
احد ولا جتمعت نفسان لبدن واحد لان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس قالوا ان حدوث
النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك لحصول المزاج الصالح
وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لعموم الفيض وليس في جانب المبداء الفياض بخل
انما النقصان في جانب الحدود والقوابل فاذا تم القابل يحصل له ما يقبله من المبداء الفياض
وتوضيح المقام ان البدن الانساني يستدعي بمزاجه الخاص وامتزاجه المختص به صورة مدبرة
متصرفة اجل من النفس النباتية والحيوانية كما يظهر من علم القيافة فوجب على مقتضى وجود
الجواد الفياض ان يفيض امرا يكون مبداء لتدبير والتصرف فيه فوق مبداء النبات والحيوان
بان يكون مدركا للكليات كما ان الحيوان لما حصل له درجة فوق درجة النبات اعطى له العلم
بالمحسوسات فافاض عليه جوهرا عقليا متعلقا بالبدن وليست النفس من حيث ذاتها
مسبوقة باستعداد البدن اذ استعداد الشيء لشيء فيما يباينه عنه غير معقول بل استعداد
البدن يستدعي امرا يتصرف فيه ولما كان المتصرف في البدن هو النفس لا جرم استدعاها
بسبب هذه الحيثية فالبدن بالحقيقة فيه استعداد امر هو صفة له وهو كون البدن متصرفا
فيه للنفس واما النفس من حيث الذات فمنشاء وجودها هو وجود المبداء الفياض لا غير
ولا يسبقها استعداد البدن من حيث ذاتها المباينة للبدن بل من حيث انها تفعل التدبير
في البدن وغاية متشبث التناسخية من قدماء الفلاسفة وبراهمة الهند وجماعة يحذو
حذوهم وليس لهم على قولهم بمتمسك يعتد به من نقل او عقل واليه اشار بقوله غاية
متشبثهم انه لا معطل في الوجود ولو لم تتعلق النفس ببدن آخر لكانت معطلة والمقدمتان
ممنوعتان وان شان النفوس الاستكمال فما كملت منها استغنت عن التعلق والا تعلق
للاستكمال وطلب الكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن وفيه نظر لانه بعد تسليم بقاء الاستكمال
ابدا ما دامت النفس باقية ان اراد بالتعلق تعلق التدبير والتصرف بعد ان كان للنفس تعلق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تفارقت فهو حق وان اراد تعلقها ببدن اخر من ذلك فلا تثبت به التناسخ اذ التناسخ عبارة عن تعلق
النفس ببدن آخر تعلق التدبير والتصرف على ما لوحناه وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر
من المتنازع فيه لان المتنازع هو التناسخ الذي علمت معناه لا تبدل صور الابدان كما في المسخ
ولا اجتماع الاجزاء الاصلية بعد التفرق وانعدام صورتها الاجتماعية ورد النفوس
اليها كما في المعاد كما توهم بعض اهل اليقين وقالوا ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ
اذ لو سلم تغاير البدنين في الحقيقة في صورة الحشر فتوافقهما عرفا بان يعرف في العرف هذا ذاك
وذاك هذا كاف في الحشر ولو جعلتم لمثل هذا تناسخا فنحن نعترف بالتناسخ بهذا المعنى
ايضا وما يقال من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والنفوس المتوسطة باجرام
سماوية او اشباح مثالية كبدن من عالم المثال والنفوس الناقصة بابدان حيوانات تناسبها
اى تناسب النفوس تلك الحيوانات فيما اكتسبت النفوس من الاخلاق بيان لما كان انتقال النفس
الجبان الى نفس الارنب ونحوه وتمكنت فيها عطف اكتسبت من الهيئات مندرجة في ذلك من
التدرج اى يكون لها التدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن
هو ادنى في ذلك الهيئة المناسبة مثلا يتعلق نفس الحريص اولا بالخنزير ثم ما هو اقرب
حالا منه في ذلك الاقرب فالاقرب الى ان يتخلص من الظلمات ويصفو عن تلك الهيئات
بالكلية فيتصل بعالم الملكوت الاعلى والعقول العليا فمجرد حكاية ليس لهذا القول شاهد
عقلا ولا نقلا اصلا ونقل شارح حكمة العين عن بعض المتالهين انه لم يخل مع كثرة تتبعنا
بمذهب اهل التناسخ من يقول ان النفس تنتقل من بدن الى آخر غير النهاية بل الكل يقولون
انما تناسخ بعض النفوس لما فيها من الهيئات الردية والملكات الفاسدة فيتعلق بابدان
الحيوانية بعد المفارقة الى ان زال تلك الهيئات ثم يتصل بعد ذلك بما يتعلق بها من السعادات
والخيرات ولا يبقى بعد الادوار الطويلة في نفوس الاشقياء بالتناسخ في الابدان
شئ بل كلها يرتقى في السعادات ثم قال وان كان قد ذهب الى ذلك احد فليس ممن ذكر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ذكر ويلتفت اليه اقول و توجب ذلك بان يكون النفوس باجمعها على تقدير كونها قديمة
متصلة بعالم العقول لان النفوس المتعلقة بالابدان الموجودة في وقت واحد متناهية
لتناهي تلك الابدان ضرورة تناهي الابعاد والنفوس لا محالة تتعلق وتنتقل من بدن
الى بدن آخر للاستكمال وعدم جواز التعطل وتتصل بالاخرة الى العقول ولا تعود الى الناسوت
على ما هو رأيهم فيلزم ان لا يتعلق نفس ببدن فيما لا يزال وهو خلاف ما عليه الحال
ثم اقول مبنى هذا الاعتراض على عدم وجود النفس بدون ان يتعلق بجسم والا
لكان عقلا ولا يرد على قوم ذهبوا الى قدم النفس بدون التعلق الا تحقيقا لا الزام
قال الشيخ المقتول في الهياكل واخرون ذهبوا الى قدمها وقال المحقق الدواني في شرح
بدون البدن ثم الثابت بالشرع بقاءها اى بقاء النفس بعد وجودها حال التعلق
بالبدن وحالة المفارقة عنه ووافقنا في هذا الحكم الفلاسفة بناء على استنادها
الى القديم استقلالا كما هو رأى قدماء الفلاسفة من حكماء الفرس واليونان الا ارسطو واتباعه
واختاره الشيخ المقتول او بشرط حادث هو المزاج في الحدوث دون البقاء اى هذا
الحادث الذي يشترط تحققه في وجود النفس شرط لحدوثها دون بقائها فلا يلزم
من عدمه فنائها وبناء على ان قوة الفناء بمعنى امكانه الاستعدادي الذي هو عرض
موجود عند الجمهور يفتقر الى محل يحل فيه ذلك الامكان فيكون فيها شئ يقبل الفساد
وشئ يفسد بالفعل فيكون فيها شئ يجري مجرى المادة وشئ يجري مجرى الصورة فهو القابل
بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل يبقى
مع المقبول والفاسد لا يبقى مع الفساد فيكون النفس مركبة من جزئين مادة وصورة
وقد ثبت بساطتها والعدم الطاري كالوجود الحادث لان البرهان الذي دل على ان كل
حادث مسبوق بمادة ومدة عام في جانبي الوجود والعدم الطاريين وعلم منه انه لا
شئ من المجرد بقابل للفناء **فصل** مدرك الجزئيات عندنا هو العقل وعند الفلاسفة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

هي النفس لانها الحاكمة بها اى بالجزئيات وعليها اى على الجزئيات مثل المثال الظاهر
مثل زيد انسان ومثال الاول مثل زيد انسان ومثال الاول مثل زيد هذا الرجل وكون
الجزئي محمولا عليها ربما يناقش فيه ولها اى للنفس السمع والبصر اى ادراك المسموع و
المبصر وعند متقدمى الفلاسفة المدرك للجزئيات هي الحواس للقطع بان الابصار للباصرة و
انتها اى انه الباصرة آفة له اى للابصار فلو لم يكن الابصار للباصرة لم يكن آفتها آفة له
ولامتنع ارتسامه في المجرد كذوات الاوضاع كثيرا ما يتخيل فلو كان المدرك هي النفس يلزم
ارتسامه فيها وهو ممتنع والقول المرضي عندهم بانها لا تدرك الجزئيات بالذات بل
بالالات وكلما نسبوا الادراك الى الالات فهي نسبة مجازية برفع النزاع بين الفريقين الا انه
يقتضي ما ذهب اليه الفلاسفة سواء قالوا بان المدرك للجزئيات دون النفس ان لا
يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات لانها اما نفس المدرك او شرطه والشريعة
الشريفة الحقة وردت ونطقت بخلافه لان من القوانين الاسلامية انه يكون للنفس
بعد المفارقة عن البدن ادراكات جزئية متجددة حاصلة بعد خراب البدن كالاطلاع
على بعض احوال الاحياء ولهذا ينتفع بزيارة تربتهم وبعض الفلاسفة ذهبوا الى ان
النفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف تتعلق بالبدن المثالي اللطيف فيجوز على
هذا التقدير ان يكون للنفس ادراكات الجزئيات بعد الموت وايضا ليس مجرد القول
بادراك النفس بواسطة الالات ينافي اثبات ادراك المحسوسات بعد الموت فان عندنا
يجوز ان يخلق البصر في اى جزء من اجزاء البدن نعم يشكل على الفلاسفة القائلين بكون
الابصار مثلا موقوفا على الشرائط المذكورة فان قلت استعمال الحواس فعل اختياري فيكون
مسبوقا بالتصور له والتصديق لفائدته وانه لا يدرك السبب الجزئي الا بالالات الجزئية
موقوفة على ادراكها قلت صرح بعضهم بان اول علمها هو علمها بنفسها والاتها وهذان
العلمان من العلوم الحضورية النظرية لحضور نفسها لنفسها والاتها ثم بعد هذين العلمين

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

العلمين ينبعث عن ذاتها استعمال الآلات بدون تصور العقل والتصديق بفائدة فان هذا
الاستعمال ليس اختياريا بل اضطراريا بلا ارادة زائدة على ذاتها فذاتها بذاتها متوجهة
لذلك بل ذاتها بل ذاتها لما كانت في آن الحدوث عالمة بذاتها عاشقة لها وتعلقها اضطرت
الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه **فصل** قوة النفس لفظ القوة
كما يطلق على مبدأ الفعل والتأثير كذلك يطلق على مبدأ التأثر والانفعال فقوة النفس
باعتبار تأثرها وانفعالها عن المبدأ للاستكمال بالعلوم والمعارف تسمى تلك القوة عقلا
نظريا ومراتبه اي مراتب العقل النظري اربع العقل الهيولاني هذه المرتبة الاولى من تلك
المراتب وهذه المرتبة بحسب الفطرة الاولى اضعف المراتب وهذه النسبة نسبة المشابهة
فكما ان الهيولى الاولى خالية عن جميع الصور ونفسها قابلة لها كذلك النفس في مرتبة
العقل الهيولاني الذي شأنه الاستعداد المحض اي الخلو عن جميع الصور العلمية الحصولية
الانتقاشية لا انها ليست عالمة بالعلم الحضوري ايضا فان العلم الحضوري كعلمها بذاتها وعلمها
بآلاتها حاصل لها غير خالية عنه والعقل بالملكة الذي له استعداد النظريات بحصول الضروريات
من التصورات والتصديقات باستعمال الآلات في ادراك الجزئيات وهذه هي المرتبة
الثانية به لرسوخ استعداد الانتقالات الى النظريات اقول استعمال النفس للآلات لا
يتوقف على تصور الغاية للاستعمال بل وعلى ادراك الآلات ايضا وان كان لها ادراك الآلات
بطريق الحضور لان استعمالها من اجل انها صورة نوعية حافظة للبدن عن الانحلال
والاختلال كالصورة النباتية والحيوانية فكما ان من شأن الغاذية الغذاء ولا يحتاج النفس
النبات الى ادراكها كذلك الباصرة تفعل الابصار ولا يحتاج النفس الى ادراكها والعقل
بالفعل وهذه هي المرتبة الثالثة سمي به لشدة قربه من الفعل الذي لم يتمكن من استحضار
النظريات من غير تجشم كسب جديد وخزانة المعقولات عندهم هو العقل الفعال
اقول ولا يرد عليه انه كيف يصح جعله خزانة مع ان الصورة اذا كانت في الخزانة باقية لا تتحقق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

النسيان مع ان الحال ان الصورة باقية ههنا والنسيان يتحقق ايضا لان العقل الفعال على ما زعمهم
كما لا يفيض الصورة الا بعد الاستعداد لتلك الصورة كذلك لا يحل الصورة حاضرة عند النفس
الا بعد ان يبقى فيها نوع من الاستعداد الذي حصل بسببه فيضان تلك الصورة والمرتبة
الرابعة هي العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عندها اي عند النفس مشاهدة
وهذه المرتبة هي الكمال الحقيقي وهذه المرتبة لا تكون في هذه النشأة الا لبعض المجردين
عن جلباب البدن وغواشيه واعلم ان هذه المراتب كما تعتبر بالقياس الى جميع النظريات
فقد تعتبر بالقياس الى بعضها بل بالقياس الى كل نظري فيتحقق جميع المراتب في هذه
النشأة اذ قد يكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني
وبعضها في غيرها من المراتب وقوة النفس باعتبار تأثيرها في البدن للتكميل
تسمى عقلا عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد ويتفرع
على الاول الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
اي طاقة اوساط افراد نوع الانسان ويتفرع على الثاني الحكمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على ما ينبغي كذلك وبقدر الطاقة البشرية ومن ههنا يعلم ان الفقه
اسم للعلم والعمل جميعا كما ان الحكمة بما يشتمل القسمين من انها عبارة عن خروج النفس من
القوة الى الفعل في كمالها الممكن لها علما وعملا كذلك ذكروا ان الفقه اسم للعلم والعمل
جميعا فالحكيم من هذب القوتين وكذا الفقيه من علم بماله وما عليه وعمل بما علم كذا
ذكره الامام فخر الاسلام وقد يقسم الحكمة العملية المفسرة بمعرفة ما يتعلق باختيارنا
وقدرتنا فان تعلقت تلك المعرفة باصلاح الشخص وكمال النفس باكتساب الفضائل والاعراض
عن الرذائل فتهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فتدبير المنزل او باصلاح
اهل المدينة فسياسة المدن ولافلاطون كتاب هو في غاية الجودة فيما يتعلق بالشريعة
والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الملك واصول الاخلاق الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي المسماة بالعفة واعتدال
القوة الغضبية وهي المسماة بالشجاعة واعتدال القوة النطقية وهي المسماة
بالحكمة ومجموعها العدالة اى مجموع الاخلاق الفاضلة العدالة ولكل من تلك
الاخلاق طرفا افراط وتفريط كلاهما رذيلة وان توهم بعض الجهلة ان بعضها
كالتهور فضيلة فللعفة طرفان الخمود اى السكون من طلب ما رخص فيه
العقل والشرع والفجور اى الوقوع فى على ما ينبغى وللشجاعة طرفان التهور
اى الاقدام على ما لا ينبغى والجبن اى الحذر عما لا ينبغى وللحكمة طرفان الجربزة
بان يستعمل القوة العاقلة فيما هو مم كالوصول الى كنه الواجب وادراك
المتشابهات على الراى الصحيح والغباوة بان لا يستعمل العقل فيما يجب استعماله والقوة
الشهوية وهى مبداء جذب الملائم تسمى بالقوة البهيمية والنفس الامارة والقوة
الغضبية وهى مبداء الاقدام على الاهوال تسمى بالقوة السبعية والنفس اللوامة

فصل فى اثبات العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات لا يكون
جسما لكثرته اى يكون الجسم كثيرا باعتبار اجزائه لكونه مركبا ولا هيولى او صورة او
عرضا اى ليس الصادر الاول واحدا منها لافتقاره اى كل واحد منها الى غير فاعله
فان الهيولى محتاجة الى الصورة فى الوجود والصورة محتاجة الى الهيولى فى التشخص
واحتياج العرض ظاهر فيلزم تقدم ذلك الغير وهو خلاف المفروض ولا نفسا لانها تفعل
بايجاد ما بعده اى لو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها من الصوادر
والا يلزم ان يصدر تلك الصوادر ايضا عند المصدر الاول والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيلزم كون النفس على تقدير كونها صادرة اولا فاعلة بدون الجسم وليس لها
صلاحية الفاعلية بالاستقلال اى بدون تعلقها بالجسم واعلم انك قد عرفت ان التحقيق
عند اهل الحل والعقد من المتكلمين والحكماء انه لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه وتعالى وقد ذكر الحكماء

في مبحث كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ان الصورة من حيث هي اي الصورة المطلقة
شريكة لعلة الهيولى ثم لما اعترض عليهم بانه كيف يكون الواحد بالعموم اي الامر المبهم الغير المستحق
علة للامر الواحد المتشخص اجابوا بان ذلك جائز في الالات والشرائط وعدم الجواز انما هو في العلة
الفاعلية لاستيحاش العقل هنا دون هناك واذا علمت هذا فاعلم انه يمكن ان يصدر عن الواجب
تعالى ولا الصورة المبهمة او النفس ثم يصدر بواسطتهما اشياء اخر ولا يتوهم انه كيف يوجد المبهم في
الخارج من حيث الابهام لانا نقول لا يوجب الصورة في الخارج متخصصا مقارنا بالهيولى لكن يعتبر العقل
ان ذاتها المبهمة علة للهيولى ولذا قالوا ان الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى ويمكن ان يقع الصادر الاول
يجب ان يكون وجوده اقوى الممكنات ولا يخفى ان الامر المبهم ليس بقوي مثل الامر المتشخص ولا المتعلق بالمادة
في الفعل مثل العقل ولكنه ح يرجع الى البرهان المسمى بالبرهان الاشرف ويمكن ان يجاب ايضا بان الصورة
الموجودة في الخارج موقوفة على الهيولى الموجودة فيه فايجادها لا يكون الا بعد ايجاد الهيولى والوجود الخارجي
للهيولى موقوف على اتصافها بالصورة المطلقة في الذهن واتصافها بها موقوف على وجودها في الذهن
لا يصلح شيء منهما لكونه اول الصوادر لايق يجوز ان يكون الصورة الموجودة في الذهن اولى الصوادر
لانا نقول يلزم ح ان يكون اول الصوادر امرا ذهنيا وبان علة اول الاجسام لا بد وان تشتمل على كثرة
لئلا يتعدد اثر الواحد اشارة الى قاعدتهم المشهورة وان تستغني علة اول الاجسام في ذاته وفعله
عن الجسم لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه يعني يجب ان يكون علة اول الاجسام عقلا والا
لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة منه واما نفسا وفعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا فيلزم
تقدم الشيء الجسم على نفسه واما صورة او مادة وهو باطل ايضا لان كلا منهما لا يوجد بدون الاخر
ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم فيلزم تقدم الشيء
على نفسه فقوله وان تشتمل الخ اشارة الى ما ذكرنا اولا وقوله وان تستغني اشارة الى السوابق
وبان دوام حركات الافلاك ليس الا لنيل شبه دايم غير مستقر اي شبه بعد شبه يحصل لها
بعد كل دورة دورة بمعقول كامل بالفعل بحيث لا يتناهى كالاته والا اي وان لم يكن

يكون حركاتها لنيل شبه دايم غير مستقر بمعقول كذلك لزم الانقطاع المحال وتوضيحه انه
لما ثبت ان للافلاك حركات ارادية هي تستلزم ان يكون لها مريد مطلوب ممكن الحصول
لان طلب المحال محال فذلك المطلوب اما امر محسوس او امر معقول والاول باطل لان طلب المحسوس
اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال
لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير حاله من حال الى حال فتعين ان يكون المطلوب معقولا
فالطالب العاشق له اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفة من صفاته او نيل شبه لاحدهما
ولما كان لا يتعلق بالمطلوب المعشوق والاولان باطلان لان الذات والصفات اما ان ينالا
في الجملة فيلزم الانقطاع للزوم تحصيل الحاصل او لا ينالا اصلا فلا بد من حصول اليأس
فلزم الانقطاع او دوام طلب المحال فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب نيل شبه بالمعشوق
ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا لزم الانقطاع او تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون امرا
غير مستقر بحيث يقتضي شبه ويحصل شبه اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية
فثبت حصول مشابهات غير متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة
فيجب ان يكون معشوق الفلك ذا صفات غير متناهية وكمالات لا متناهية بالفعل فيتحرك الافلاك لاجل
تحصيل مشابهاتها بان يستخرج بحركاتها الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل لها لكل وضع شبه
بالمعشوق الذي هو بالفعل متصف بالكمالات الغير المتناهية بالفعل فذلك المعشوق الموصوف بالكمالات
الغير المتناهية اما الواجب تعالى او غيره وهو العقل وليس هو الواجب والا لم يختلف الحركات لان
المعشوق ح يكون واحدا واختلاف الحركات ثابت بالرصد فتعين ان يكون ذلك المعشوق وهو
العقل وهو المط وفي كل واحدة واختلاف الحركات ثابت من مقدمات الدليل موضع تامل وقد قيل
ان كلامهم في اثبات العقول اشبه بكلام الصوفية بمعنى ان كلام الصوفية يبتني على اذواقهم كذلك
كلامهم ذوق يعترف به من يعرف وينكره اقوام ويمكن ان يستدل على اثبات العقول
بان الوجود الممكنة المتصورة لوجود الممكنات على ثلثة انحا احدها ان يكون كمالاته بالفعل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

باجمعها والثاني ما يكون كمالاتها ثابتة بعد الوجوب بالقوة باجمعها والثالث ما يكون بعضها
بالفعل وبعضها بالقوة وجميع هذه الاقسام يجوز ان يصدر عن الواجب تعالى وامكن ايجاده
تعالى اياها وكل ما امكن من الواجب الوجود بالامكان العام كان واجبا لثبوت له على
ما تقرر فيلزم ثبوت العقول والهيولى ونحوهما هذا وجه بديع واصل اصيل له تفاريع
كثيرة وتفصيله في الرسالة المسماة بالوحدانية الآتية لنا وزعموا انها اي العقول
لا تكون اقل من عشرة اشعار بانه يجوز ان يكون العقول زائدة على العشرة وايماء الى وجه
ما اشتهر من انها عشرة فان الافلاك اذا كانت تسعة ولا بد لكل منها من مشبه به فيكون
العقول التسعة لتسعة الافلاك والعاشرة المدبر لعالم العناصر ولا تحديد ولا تعيين
في جانب الكثرة وبعض كلمات الشيخ يدل على ان عددها يبلغ ستين واهل الاشراق
يثبتون عقولا لا تحصى وانها اي العقول ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها
بالفعل بريئة عن المادة عاقلة لذواتها ولساير المجردات والكليات جزئية وجميع
الكمالات وكذا الجزئيات الجسمانية على وجه سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وانها مبادي
النفوس والاجسام ويصدر عن العقل الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه الذاتي جسم استتماما للاشرف الى الاشرف والاخس
الى الاخس انما قالوا ذلك ليتيسر لهم القول بصدور الكثرة عن الواحد حتى يحصل السلسلة
الوضعية في الممكنات مع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واعلم انه لا يلزم من قواعدهم ان يكون
علة اول الافلاك اول العقول حتى يلزم الاشكال بصدور فلك الثوابت مع كثرتها عن العقل الثاني
بل يجوز ان يكون غيره فح لا يلزم الاشكال نعم يشكل ذلك على القول المشهور من انها عشرة وزعموا ان
الملائكة هم العقول المجردة من النفوس الفلكية والجن عند مثبتيه من الفلاسفة ارواح اي جواهر
لطيفة مجردة لها تصرف في العنصريات من غير ان يتعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها
والشيطان هو القوة المتخيلة من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس منهم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فهم الجن والا فهم الشياطين وزعموا
ان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية
قال في شرح المقاصد يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره
وينشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يرى اثره في جميع ما في جوفه
يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وينشعب عنه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان
النفس الناطقة يدبر امر البدن اي بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية
بحسب كل عضو واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس فيها وكذا في سائر الافلاك
وللاشجار والنبات والحيوانات ولكل نوع من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبع
التام وضدها وعندها الملائكة اجسام لطيفة نورانية تتشكل باشكال مختلفة شانهم
الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة واما العقول التي اثبتها الفلاسفة فيمكن ان
تكون موجودة على ما نص عليه المحققون من المتكلمين لكنها على طريقة المتكلمين يجب ان يكون حادثة
على تقدير وجودها وقد ورد في الخبر اول ما خلق الله العقل ولكن لم برهان على وجودها وما ذكره
الفلاسفة في بيانها من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فقد انكره المتكلمون والحاصل ان
المتكلمين المحققين يجوزون وجود موجود غير الباري مسمى بالعقل لكن لا يسلمون على ما بني
عليه الفلاسفة اثباته والجن كذلك اي اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة
لكن منهم المطيع ومنهم العاصي والشياطين بعد كونهم اجساما نارية شانهم الشر والاغواء
ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار في بعض الاحوال اشارة الى دفع شبهة هي ان الملائكة
والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة على العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحواس
كسائر المركبات وان كانت امتزاجا مع غلبة اللطيف بحيث لا يجوز روية الممتزج
يلزم ان لا يرى اصلا واللازم باطل لما تواتر عن الانبياء عليهم السلام والاولياء رويتهم
وحاصل الجواب منع اللازمات على تقدير القول باختيار الواجب واستناد الممكنات اليه الجواز

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض ونحن نقول ليس لهم دليل على انحصار
الاجسام في الفلكيات والعنصريات سيما وقد اعترف بعضهم بان بين عالمي المعقول والمحسوس
عالم يسمى بعالم المثال ونسبوا هذا القول الى افلاطون فيجوز ان يكون الملائكة اجسام غير مركبة
وكان الواجب الاجسام الافلاك عند الفلاسفة مع كونها احياء على ما صرح به الشيخ ليست
بيابسة ولا رطبة ولا باردة ولهذا لا تتألم بمجاورة النار ولا تحتاج الى اكل وشرب
بل شأنها الطاعة فكذا الملائكة عندنا وكان الهيولى الواحدة عندهم تتشكل باشكال مختلفة
فكذا هذه الاجسام اللطيفة فقد عرفت ان الهيولى مع وحدتها قابلة الكثرة الى حاصلة من
الصور وليس غرضنا الا رفع الاستبعاد وما يرد على كلامهم اي الفلاسفة من الاعتراض
في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب والله الهادي بطريق الصواب فيهدي من
يشاء الى طريقة الاصحاب ومنه المبدأ واليه المآب **الباب الخامس**
في الالهيات اي في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وافعاله ورد ذلك
وفيه فصول **فصل** في اثبات الذات التي يطلق عليها واجب الوجود لذاته او صانع العالم
واعلم ان بعض العلماء جعل المسئلة من هذا الباب ان صانع العالم موجود وجعل بعضهم ان
الواجب الوجود موجود ويرد عليهما ان الوجود موضوع العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم
محمولا في شيء من المسائل لان محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم ولا وجه لتخصيص
هذا الايراد ما الاول كما فعله بعض الفضلاء وقد تكلف بعضهم فارجع هذا الى قولنا الوجود
صانع العالم ووجه التكليف ظاهر لان العدول من هذه العبارة الظاهرة الى تلك العبارة
الموهمة واعتبارها عليها لا بد ان يكون له وجه ولا يظهر هنا وجه وهذا التكليف
جاز في قولنا واجب الوجود بان يقال بعض الموجود واجب الوجود ويرد على الثاني ان
المسئلة ح يصير بديهية لان الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده
يكون لا محالة موجودا اقول دفعه بان المراد من تلك المسئلة اثبات فرد لهذا العنوان الذي

الالهيات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الذي هو مفهوم كلي وليس العنوان الا آلة الملاحظة ذلك الفرد فيكون المسئلة نظرية
مما لا يفيد لانه لما لوحظ ذلك الفرد بتلك الآلة فقد ثبت له تلك الآلة ضمنا فبعد
ما لوحظ الفرد بانه فرد لهذا المفهوم الذي جعل آلة الملاحظة يكون الحكم عليه بالموجودية
بديهيا لا نظريا ثم اقول هذا الايراد على من جعل المسئلة قولنا صانع العالم موجود اذ قد
تقرر وتكرر ان صريح العقل يحكم بان فاعل الوجود الذي هو المراد بصانع العالم لا يكون
الا موجودا فكما ان قولنا الواجب الوجود بديهي لا يصلح الا ان يكون مسئلة علم من العلوم
النظرية كذلك قولنا صانع العالم موجود بديهي لا تصلح لذلك ويمكن ان يقرر انه يجوز
ان يجعل بعض مسائل تلك العلوم امرا بديهيات يحتاج الى تنبيه ولا يجوز ان يجعل البديهي
الغير المحتاج الى التنبيه مسئلة منها ولا شك ان القول الاول مما يحتاج الى تنبيه دون
الثاني كما لا يخفى ويمكن ان يقال في توجيه جعل القولين مسئلة بان المراد ان ما يطلق عليه
صانع العالم او واجب الوجود فهو موجود ولا يخفى انهما على هذا التقدير يصيران نظريين
اذ الاطلاق لا يوجب الثبوت في نفس الامر ثم اقول في بيان صحة جعل الموجود محمولا بانا قد
نقلنا فيما سبق عن بعض المحققين بانه ذكر ان العرض الذاتي للموجود هو الانقسام
الى الموجود وبه يعرف موجودية الموجودات وح نقول ليس الغرض من قولنا صانع
العالم موجود وامثاله الا جعله قسما من الموجود وجعل الموجود مقسما له وكما يحصل
الغرض من كون الموجود مقسما بان يقال الموجود اما واجب او صانع العالم واما
ممكن فكذلك يحصل من قولنا صانع العالم موجود وواجب الوجود موجود وممكن الوجود
موجود فحاصل معنى القضية اعني قولنا صانع العالم موجود انه قسم من الموجود والانقسام
من الاعراض الذاتية للموجود اللازم لكون صانع العالم قسما منه والاعراض بتعيين
الطريق فيحال التخلصين لا يليق ثم ان في اثبات المطلوب طريقين احدهما
للحكماء والمحققين من المتكلمين فهو الاستدلال بالحدوث اشار المص الى الاول بقوله

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لابد للممكنات من واجب الوجود لذاته والى الثاني بقوله والمحدثات من قدم
قطعا للدور والتسلسل وقوله للدور والتسلسل يتعلق بكليهما تقرير الاول انه لا شك في وجود
ممكن فان كان سبب ذلك الموجود واجبا لذاته فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها
يترجح وجوده ثم ننقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان فيجب ان ينتهي الى
الواجب وهو المط واما تقرير الثاني فهو انه لا شك في وجود حادث وبالضرورة كل حادث لا بد له
من محدث فاما ان لا ينتهي الى قديم غني عن السبب فيدور او يتسلسل وهما محالان
واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب بالذات قيل ههنا
طريقان احدهما للحكماء وهو الاستدلال لاعم المعلول على العلة عا وثانيهما طريق المتكلمين
وهو الاستدلال من المعلول على العلة وفيه نظر لانه لا يمكن الاستدلال اللمي على وجود
الواجب تعالى لان كل شيء سواه معلول له تعالى لان ما يثبت بالبرهان هو الوجود الرابطي للواجب
تعالى وهو يجوز ان يكون معلولا وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه وبعد
ان كون العالم مصنوعا ممكنا علة لكون الواجب صانعا اي علة لهذا الوجود الرابطي بل لان
طريق المتكلمين على ما عرفت ايضا استدلال من العلة على المعلول فان كون العالم حادثا
علة لان له محدثا فيكون استدلالا من العلة على المعلول فان قلت فح يلزم ان ينحصر
الدليل في البرهان اللمي ولا يكون الدليل انيا اصلا قلنا قد يكون العلة نفسها حدا اكبر
ويستدل بها المعلول عليها كما في قولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط او ذو كوم
او محتاط او غير ذلك ونحو قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر ففي هذه الصورة
قد استدل بوجود زيد على احتياجه المتقدم عليه بمرتبتين تقدما بالذات اقول في
المثال الاخير مناقشة لان كلية الكبرى غير صحيحة لان الموجود الذي وجوده واجب لذاته
كيف يكون محتاجا الى المؤثر والجزئية لا تصلح لكونها كبرى للشكل الاول وتقييد الموجود
في الكبرى بالممكن بان يقال وكل موجود ممكن محتاج بدون تقييد الموجود المذكور في الصغرى ممنوع

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٢٧

يمنع تكرر الحد الوسط ولو قيد الوجود المذكور في الصغرى ايض يكون الاستدلال من الامكان
على الاحتياج والامكان علة للاحتياج لكن المناقشة في المثال لا ينبغي بشان اهل الكمال
ويمكن ان يحمل الوجود مقيدا بالحدوث ويصح استدلال الاثر المعلول الذي هو الحدوث
على العلة التي هي الاحتياج ويمكن ان يحمل طريق المتكلمين هكذا زيد حادث وكل حادث
محتاج الى المحدث فزيد محتاج الى المحدث فح يكون البرهان برهانا انيا ولا كذلك الامكان
بقي ان الحكماء ان مسلك المتكلمين هو الاستدلال بالمعلول على العلة مشكل لانه يمكن لهم ان
يستدلوا بان زيد حادث وكل حادث فله محدث كما علمت واقول يمكن ان يتكلف بان
تعيين السبيلين الفريقين بان هذا لهؤلاء وذلك لهؤلاء ليس لانه لم يوجد لهؤلاء
مسلك غير هذا بل لان اصحاب هذا المسلك لا يسلكون الا هذا المسلك دون غيره
والامكان لهم مسلك آخر فهم لا يستدلون الا هكذا زيد حادث وكل حادث محتاج الى المؤثر
عـ ما مر واعترض على قولهم ان كون العالم مصنوعا للواجب تعالى عدد لكون الواجب تعالى
صانعا له بانه يلزم ان لا يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية
له تعالى انما هو بملاحظة العالم والحال انه تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الغير
فلا يجوز ان يكون المصنوعية علة لهذا الوجود الرابطي ايض واجيب تعالى بان صانعية
العالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها
ح كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم وثانيهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها ح كون
العالم بحيث يكون له صانع صفتان احدهما المصنوعية والمجعولية وثانيهما ذو جاعل
صانع ولا شك ان الوصف الاول علة الثاني وهو كون العالم ذا جاعل وهذه الصفة
هي التي يثبت بالبرهان فالذي يحصل بالبرهان هو هذا الوصف الذي هو صفة للعالم
لا الذي هو صفة للواجب واما صفة الواجب تعالى فهو انما يحصل اتفاقا بمصاحبة البرهان
لا بالبرهان كما ان التصديق البديهي يحصل بعد تصور الطرفين وقبل تصورهما يكون مجهولا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وليس بتصور الطرفين بكاسب له لان التصديق لا يحصل من التصور فانه اذا ثبت كون العالم مصنوعا له
تعالى ثبت صانعيه الواجب تعالى له اتفاقا من اصحابه وتفصيل الكلام الدال على كون الصانعية صفة
ذاتية له تعالى ينكشف لك ان شاء الله تعالى واعلم ان ههنا مسلكين آخرين احدهما مسلك الوجوب
اللاحق والآخر مسلك الوجوب السابق اما تقرير الاول فهو ان الوجوب اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول
يعني ان الشيء وقت وجوده يرتفع عنه جميع انحاء العدم لانه لو لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم لما تحقق
الوجوب اللاحق والوجوب اللاحق الذي هو رفع جميع انحاء العدم وقت الوجود لا يحصل من علة واجبة الا
بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات لا يصلح ان يقال انه وقت وجوده قد ارتفع عنه
جميع انحاء العدم لانه وان ارتفع عنه جميع انحاء العدم الذي مع تحقق علته لكن لما كان غير واجبة
بالذات بقي نحو واحد من انحاء العدم اي عدم ذلك المعلول وهو ان يرتفع ذلك المعلول مع علته لان عدم
العلة من انحاء عدم المعلول بمعنى انه يجوز ان يرتفع المعلول بمعنى انه يجوز ان يرتفع المعلول مع العلة
بناء على ان علته لم تكن بحيث يمتنع عليه العدم بالذات بخلاف ما اذا كانت العلة واجبة بالذات فانه
يمتنع عليه العدم بالذات فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود بالذات والا يلزم عدم تحقق الوجوب
اللاحق اقول فيه نظر لان المعلول الذي علتها مركبة من الواجب وغيره من الممكنات يمكن
ان يزول بزوال تلك الممكنات بان يوجد ما يمنع وجود تلك الممكنات فيلزم ان لا يتحقق الوجوب
الذي مر تفسيره بشيء من الممكنات التي هي بعد المعلول الاول والحاصل ان وجوب
الوجود العلة الفاعلية وحدها لا يكفي لذلك بل يلزم ان يكون جملة ما يتوقف عليه المعلول
واجبا لذاتها ولا يجوز عدمها ويستلزم عدمها عدم المعلول ايضا فان قلت انها
لاستنادها الى الواجب لها وجوب بالمعنى المذكور ولا كذلك عند عدم الواجب قلت
فيلزم ان لا ينعدم الممكن اصلا بعد وجوده وهو باطل وخلاصته ان بعض الممكنات
ينعدم بعد الوجود وانعدامه انما هو لانعدام علته فانعدام علته يكون ممكنا في نفسه
والا لم يتحقق عدمها ففي حالة وجود المعلول يمكن ان ينعدم بانعدام علته والجواب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

والجواب ان للممكن اعتبارين احدهما بالنظر الى ذاته والآخر بالنظر الى علته فالمعلول
الاخير مثلا انما يجب وجوده ويمتنع علته جميع انحاء العدم اذا وجد علته ويمتنع
جميع انحاء عدم تلك العلية ايض وهكذا والعلة للمعلول الاخير مثلا وان امكن عدمه
بالنظر الى ذاتها لكن يمتنع بالنظر الى علتها المتحققة وكون العلة الموجودة علة
انما هو بالنظر الى كونها موجودة لا بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وتلك العلة المتحققة
التي هي علة المعلول الاخير ايض ممكنة بالنظر الى ذاتها لكنها ممتنعة العدم بالنظر
الى علتها وهذه العلة ايض كذلك الحال الى ان ينتهي العلل الى الواجب الذي يمتنع
عدمه لذاته فلو انتهت العلل الى الواجب نعم يحصل الوجوب والا لم يحصل الوجوب
اصلا فبعد ثبوت الوجوب اللاحق ثبت وجود الوجوب ويتم المراد والا يختل النظام
وعلم ان من الممكنات الموجودة ما يقتضي ذاته العدم بعد ان الحدوث الا يرى ان الحركة
الجزئية توجد بوجود علتها وتنعدم لذاتها كما مر تقع الاشتباه في عدم سبب الموجود
بعد الموجود مع اشتباه الى الواجب لان الحركة الجزئية بعد الوجود تنعدم لذاتها
وينعدم الامر الذي له مدخل في وجوده بالشرطية ونحوها وينعدم ايض الامر الذي يكون الحركة
الجزئية الحادثة تابعة لوجوده تفصيله ان الممكن الموجود اما مادي بوجه ومجرد عن المادة
مطلقا والآخر قديم عندهم وما ثبت قدمه امتنع عدمه والاول اما قديم وهو في حكم
المجرد المطلق في امتناع العدم واما حادث وهو قد يكون فاسدا كصور العناصر والمركبات
العنصرية واما غير فاسد كالنفوس الناطقة والكلام في القسم الاخير يعني الكلام في الصور
الفاسدة وقد عرفت سبب فسادها هذا على طبق القوانين الحكمية واما عندنا فنقول
ان الارادة القديمة اذا تعلقت بوجود شيء كان موجودا واذا تعلقت بعدمه صار معدوما
وقدم الارادة بل وتعلقها ايض لا يقتضي قدم المراد وكذا تفسيره لا يستلزم تفسير
الارادة وهكذا حال ساير الصفات لان الحق جل شانه وصفاته لما كانت متقدمة

على الزمان لا يتصرف فيها زمان كما تصرف فيما هو تحت تصرف الزمان وهذا تحقيق انيق
تحير فيه جماهير النحارير وقد انكشف به سر ما قيل من انه التعطيل في صفاته تعالى مع
القول بان العالم حادث والفيض الذي هو من صفاته قديم والمستفيض حادث واما تقرير
الثاني فهو ان الوجوب السابق هو ان يرتفع جميع انحاء العدم قبل الوجود حتى يوجد
المعلول لان الشيء ما لم يجب لم يوجد ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من الواجب
بالذات تعالى شانه برهان اخر وهو ان مجموع الممكنات الصرفة لا يخلو من ان يكون
علتها عينها او جزءها او امرا خارجا عنها والاول باطل بالبديهة وكذا الثاني لانه اذا
كان جزء الشيء علة له يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة
الممكنات الصرفة امرا خارجا عنها موجودا والموجود الخارج عن جملة الممكنات هو الواجب
الوجود تعالى وفيه نظر لانه يلزم على تقدير ثبوت الواجب كون الشيء علة لنفسه
ووجه اللزوم ان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لان احتياج الجزء يلزم
احتياج الكل فاحتياج هذا المجموع اما الى نفسه او الى جزئه او الى خارج وحيث
لا خارج من الواجب والممكن في الوجود بقي احد الامرين الاولين وحيث كان الكلام في العلة
التامة بقي الاحتمال الاول وقد اجيب بالتزام ذلك في العلة التامة وقالوا ان اريد
بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب
التوقف على المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف للكل الافرادي وان اريد بها الفاعل
المستقل في التاثير فهو جزءه وفيه نظر لانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها
الى التامة والناقصة فالتزام كون احدى القسمين عين المعلول التزام بان يتوقف على
عين ذلك الشيء والتحقيق في الجواب عن هذا الاشكال ان بعض المركبات التي ليس لها جزء
صوري ووحدة طبيعية فوجودها بمحض الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس
الامر فالمجموع المركب من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

موجودية ثالثة مغايرة لموجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة
وح يمكن ان يقال يجوز ان يكون كل واحد من الواحد الممكنة علة للآخر والمجموع من حيث
هو اعتباري لا يحتاج الى علة ودفعه بملاحظة وجوب تحقق الوجود ويندفع به
وههنا شبهة اخرى يعرف بشبهة ما فوق معلول الاخير وتقريرها انا نختار ان مجموع الممكنات
الصرفة علته جزؤها ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه بيان ذلك ان استناد شيء الى شيء يتصور من وجهين
احدهما ان يكون الشيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة كون العلة بسيطا والثاني ان يكون
الشيء مستندا الى ذلك شيء يكون ذلك الشيء مشتملا اجمالا على جميع ما يتوقف عليه معلوله اذا تمهد هذا فنقول
ان السلسلة الغير المتناهية تنفصل الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما جميع ما يتوقف
عليه المعلول الاخير فجميع ما يتوقف عليه المعلول وهو جميع ما هو فوق ذلك المعلول الاخير
امر موجود يكون علة المعلول الاخير وكذا تنفصل ما فوق ذلك المعلول الاخير الى جزئين احدهما
الجزء الذي هو فوق المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق هذا المعلول وهكذا فلا يلزم كون
الشيء علة لنفسه والحاصل ان هذا الاحتمال الذي ذكره المعترض باق فلا يكون الترديد حاصرا
برهان اخر مسمى ببرهان الضرورة من اللاضرورة وتقريره ان الممكن باعتبار ذاته لا يكون له الا سلب
الوجود والعدم وليس شيء من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
فاذا لوحظت سلسلة الممكنات متناهية او غير متناهية على الاجمال وفرض انه ليس في
الوجود واجب الوجود بالذات يلزم صدور الضرورة عن اللاضرورة وهذا مستلزم لصدور الشيء
من الاخص عما هو نقيضه لان نقيض ضرورة الوجود هو سلب الضرورة الوجود وهو اعم من سلب
ضرورة الوجود والعدم مغايرها ان آخر تقريره انه على تقدير عدم الواجب يذهب سلسلة الممكنات
الى غير النهاية ووجود الاجساد الغير المتناهية يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بيان
اللزوم انه وجد في تلك السلسلة مجموعان احدهما مجموع كل الاكثر منه هو جملة الاجساد وثانيهما مجموع الاقل
منه وهو مجموع الاثنين وبين المجموعين مجموعات غير متناهية مترتبة في الاقلية والاكثرية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ونزيد بتزايد واحد واحد كمجموع الثلثة مجموع الاربعة فينحصر ما لا يتناهى بين الحاصرين اذ
مجموع الاحاد حاصر في جانب الاكثر ومجموع الاثنين حاصر في جانب الاقل وهذا البرهان
يدل على امتناع وجود ما لا يتناهى مترتبة او غير مترتبة كما هو مذهب المتكلمين وفيه نظر لان
استلزام وجود الاحاد الغير المتناهية لانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين المحال غير مسلم اذ
مجموع الاحاد حاصر بمعنى لا يشذ عنه شيء من الاحاد الا انه وقع طرفا ينتهي اليه السلسلة وهذا
هو المستحيل ومن هذا القبيل بوارد الصور الغير المتناهية على الهيولى الواحدة المجتمعة مع كل واحد
من تلك الصور وانه قد يتوهم ان ههنا انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بان بين الصورة
الاخيرة وبين الهيولى صورا غير متناهية ووجه دفع التوهم ان الهيولى يجتمع مع كل منها لا انها
طرف لها وهذا هو المستحيل برهان آخر وهو برهان الاولوية وتقريره لو كانت الموجودات منحصرة في
الممكنات يلزم الترجيح بلا مرجح بيانه ان الممكن كان وجودها لعلة كذلك عدمه فوجدت
الممكنات تكون سلسلة مرتبة في جانب العلل سواء كانت متناهية وكذا العدمات فح نقول لم تحقق
سلسلة الوجود دون العدم وهذا البرهان ليس مبنيا على ابطال التسلسل لانه عام جار على تقدير
التسلسل ايضا فان قلت تحقق سلسلة الوجود لانه متحقق علة سلسلة الوجود دون العدم قلت
اخذنا المجموع بحيث لا يشذ عنها شيء فلا معنى لان يقال تحقق علة سلسلة الوجود وهذا الكلام
في الوجود الابتدائي ولو اجرينا الكلام في الوجود البقائي نفصل قد سمعت ان الشيء كما
في البقاء محتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب تعالى علة البقاء ايضا محتاجة الى العلة وهكذا وكذا
عدمه الطاري ايضا محتاج الى علة وعلة العدم الى علة وهكذا نقول لم تحقق سلسلة الوجود
الثاني دون العدم الطاري فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم قول التوضيح هذا البرهان اذا اخذت
الممكنات الموجودة متناهية او غير متناهية باسرها على تقدير فرض عدم الواجب تعالى فلا شك في ان
كل فرد من افرادها بالاجمال والحكم عليه بانه في حد ذاته خال عن الوجود والعدم حكما صادقا وقد ثبت
بالبديهة ان مفيد الوجود يجب ان يكون موجودا وح يسهل لك الحكم بانه لا يجوز ان يكون شيء من

افراد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

افراد السلسلة بمفيد الوجود كلانه في حد ذاته ليس بموجود ولا يحصل الوجود من الغير اذ الغير
امكان واجب الوجود فلا خلاف الفرض مع استلزامه المطلوب وان كان ممكنا فحاله في حد
ذاته عدم الوجود وليس الحكم على ما قبل المعلول ما قبله الاخير فقط بانه في حد ذاته ليس بمفيد
الوجود ثم على ما قبل ما قبله حتى يرد انه لو لم لا يجوز ان لا يكون لها الوجود في حد ذاته ثم حصل له
الوجود من الغير مثلا لهذا من ذاك ولذاك من ذلك الى غير النهاية بل المراد احضار جميع افراد
السلسلة مرة واحدة بملاحظة اجمالية والحكم على جميعها مرة واحدة بانه ليس شيء منها في نفسه
بموجود فلا يكون شيء منها مفيدا للوجود فلا بد من امر خارج من جميع الممكنات لافادة
الوجود وهو الواجب تعالى وهو المط وكذا نقول اذا نظرنا الى ذوات كل واحد من افراد جملة الممكنات
الموجودة وجدناها عارية عن الوجوب فيجب ان لا يوجد بوجوب العلة اذ لا تفيد الا ما عندها
فلا يتحقق وجود اصلا والله سبحانه اعلم للصواب **برهان آخر** احصر والطف
تقريره اذا فرضنا سلسلة الممكنات ذاهبة الى غير النهاية على تقدير عدم الواجب فنقول لا
شيء في تلك السلسلة يصح ان يكون موجودا ما لم يوجد قبله موجود آخر وكل واحد من آحاد
تلك السلسلة ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء آخر في الوجود فنقول كما ان كل واحد
من اجزاء تلك السلسلة لا يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله موجود آخر في الوجود فكذلك الاجزاء
بالاسر حالها ان لا تدخل في الوجود الا ان تدخل قبله شيء آخر في الوجود فيلزم وجود الواجب بالذات
ومن البراهين التي لا تتوقف على ابطال التسلسل ما قرره بعض اهل التحقيق بقوله على تقدير
كون كل الموجود منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد
ما يتوقف ايضا على موجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد واعترض عليه بان لزوم الدور ممنوع
وانما يلزم توقف موجود معين على موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على
علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل دون الدور واجاب عنه بعض الحكماء بان طبيعة
الايجاد لما كانت طبيعة عرضية باعتبارها لا محالة يتوقف وجودها على وجود موضوعها المنوت

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تأخر ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود الامكاني
من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا تحتاج الى طبيعة الايجاد وتتأخر عنها لا لاجل كون
هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخل للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج دائر لازم بين
الطبيعتين واعترض عليه بان احكام الوحدة العددية قد لا تثبت للوحدة الابهامية فان
اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف
اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا فحينئذ لقائل ان يقول الاحتياج الدائر بين الطبيعتين في
صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احد سهمان بحيث ماهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى
كذلك وبالعكس غير مستنكر ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع
الحكماء وارد عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب
والشجر انما ينقطع اذا عين الابتداء من احد الطرفين والا توقف كل واحد منهما على وجود الآخر
ولم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر اولوية وذلك يؤدي الى ان كل منهما لا يحصل اصلا ولما كان انه
قد حصل فلا بد من قطع الدور بالابتداء باحدهما والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى
وقال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب عنه اجيب علامة العلماء فيما سئل عنه
العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في
وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان يحصل بل ربما يتسلسل والتسلسل ان استحال
وجب ان يكون له مبدأ فهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع وليت شعري ما في هذه الاولوية
في جعل الشخص مبدأ دون النطفة اذ لم يقرأ في الكتب الالهية خلق آدم عليه السلام واذا كان
المبدأ بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس اولا عقلا كاملين والاشجار اولا مثمرة كاملة ثم قال
المعترض يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد
الوجود الى شيء من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية
وكذلك اذا ثبت احتياج كل واحد من آحاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا الوجه اي يكون جميع افراد كل واحد
منهما بحيث لا يشذ عنها شيء مستقرا الى شيء فرد ما من الاخرى لزم الدور المستحيل قوله لكن
فانه ليس المراد بالشيء في قوله احتياج كل فرد الى شيء من الايجاد وفي قوله في شيء من الوجود شيء معين
ولا الماهية من حيث هي هي كيف وهو يؤدي الى الجواب الاول بل المراد فرد مبهم من افراد هذه الطبيعة
وفرد مبهم من الافراد للطبيعة الاخرى وتوقف فرد مبهم من هذه الطبيعة على فرد مبهم من تلك
الطبيعة لا يستلزم الدور ولا يلزم الدور بين البيض والدجاج والانسان والنطفة واوضاع
الفلك والادوية الجزئية بل الموقوف من الايجاد فرد والموقوف عليه فرد آخر وكذا الحال في جانب الوجود
ولا عبرة بالفردان بعنوان الفرد توهم اتحاد الموقوف والموقوف عليه وليس كذلك كما علم من كلام المحقق
طوسي في جواب الشهرستاني. هذا اذا اجري الكلام في الوجودات المتحققة واما اذا اجري بعد طريان
العدم عليها كما هو مراد المجيب فالامر كذلك الا انه كلام فيه ولا يلزم الدور من لزوم الامتناع في
الصورة الثانية لزوم الامتناع في الصورة الاولى وامكان وجودها كذلك لا يوجب امكان تلك الوجودات
بعد العدم ولا امتناعها يستلزم امتناع النحو الاول كما لا يلزم من امتناع نحو خاص من الوجود امتناع جميع
الانحاء فتامل فانه حقيق برهان آخر اوضح من الجميع وهو انه لو كان بعض الوجودات
واجبا لذاته ثبت المدعى وان لم يكن منها ذلك بل كان جميعها وكل واحد منها ممكنا سواء
كانت متناهية او غير متناهية يلزم ان يكون محتاجا الى المؤثر اذ حكم جميع الموجودات حكم
الممكن الموجود الواحد والموجود المؤثر في جميع الموجودات الممكنة يكون واجبا لاستحالة وهذا البرهان
سابق موقوف على ابطال التسلسل وعلى هذا لو قيل ان بعض الادلة الموردة لابطال التسلسل مثل البرهان المسمى
ببرهان التطبيق مخصوص بابطال اللاتناهي في الابعاد كما يومي اليه بعض كلمات بعض القدماء لاستغنى
عن الاجوبة البارزة لدفع الشبهات الواقعة في كلام المتاخرين المبنية على احد الشروط الزائدة
وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالآفاق والانفس في وجوده تعالى وصفاته حيث وقع الارشاد
اليه بقوله عز من قائل ان في خلق السموات والارض الى آخر الآية وبقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق

وفي انفسهم وغيرهما من الآيات المنزلة للارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من [على احوال]
والكواكب واوضاعها وحركاتها وما في عالم الاسفل من طبقات العناصر والآثار العلوية والسفلية
واحوال المواليد الثلثة والانسان وما اودع فيه من الصور المتناهية للعالم الكبير والا [ستدلال]
بهذه الاشياء المذكورة اما لامكانها او لحدوثها والتفصيل ان العالم اما جوهر او عرض
وكل منهما صفتان الامكان والحدوث ففيهنا طرق الاستدلال الاربع الاول الاستدلال
بحدوث العالم المتحيز بالذات وهذا طريق الخليل عليه السلام حيث قال لا احب الآفلين
الثاني الاستدلال بامكانه فان العالم الجوهري مركب الكان جسما او متعددا لكان
جوهرا فردة والواجب بذاته منزه عنهما الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض وهو اما
في النفس مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما فان تحدث
هذه الاطوار الطارية على النطفة لا يكون الا صانعا حكيما واما في الآفاق كما يشاهد
من احوال السماء والارض والمواليد الرابع وهو طريق الكليم عليه السلام الاستدلال
بامكان الاعراض فانه عليه السلام قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه لان اي الاستدلال
بما ذكر النظر في نظر الكل النافع للجمهور وجه الظهور بالنسبة الى العامة وهم جمهور الانام [ظ]
لالفهم بالمحسوسات قرب المحسوس اليهم والانفس والآفاق امور محسوسة ليتسهل لهم
النظر فيها وهذا يتمثل لهم المعقول بالمحسوس وما كان ظاهرا عندهم فلغيرهم بطريق الاولى
لكن الخاصة لا يقتصرون على الخطابيات بل يميلون الى البرهان والجمهور يقتصرون على
الخطابيات فكان نافعا للجمهور كما يدل عليه قول الاعرابي البعرة على البعير وآثار
الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا يدلان على اللطيف الخبير
والاستكثار منه اي من الاستدلال بما ذكر بما يفضي الى اليقين بالمطلوب فيحصل منه
للخاصة ايضا وكذا يفضي الى الحدس والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا موصوفا بصفات الكمال منزها عن سمات الزوال يعني ان ما يحصل الارشاد المذكور

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المذكور من الدليل فباعي لكن الاستكثار كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين
فلهذا اوقع الكتاب الالهى وكذا بعض الاذهان بالحدس وبعضها بالتامل ينساق ٢٠ الاستكثار
الى ان هذا الصانع الكان هو الواجب الخالق فذلك وان كان مخلوقا له فخالقه اولى
بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة ابطال التسلسل
المستلزم لوجود الغنى المطلق الموصوف بالكمال المنزه عن الزوال وهو واجب الوجود فاندفع
الاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب
واعلم انه ذهب بعض المتكلمين الى ان ذات الواجب يماثل ساير الذوات وانما يمتاز باحوال
اربع هى الوجود الواجب الذى قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او
بخمس الاربعة المذكورة وواحدة اخرى يسمى بالالهية الموجبة لهذه الاربع والمصنف اراد رد
قوله بقوله ثم الحق ان ذات الواجب تعالى سبحانه مخالف ساير الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن
او امكان الواجب وجه اللزوم انه قد ثبت ان الواد المتسعة لوازم وقد فرضنا انها مشتركة
فان كانت الذات متصفة بالوجوب يلزم كون الممكن واجبا او يكون متصفة بالامكان فيلزم
كون الواجب ممكنا والحق ان كونه تعالى اى كون الواجب تعالى ازليا ابديا غنى عن البيان لانه اذا
تصور المحكوم عليه بعنوان كونه واجب الوجود لا يحتاج حصول التصديق بكونه ابدا ازليا الى البرهان
فلم يتعرض لبيانه بعد اثبات كونه تعالى واجب الوجود وبعض المتكلمين لما افتقروا فى البيان على ان
لهذا العالم صانعا من غير بيان لكونه واجبا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا كذا فى شرح المقاصد

فصل فى التنزيهات اى سلب ما لا يليق بجنابه وفيه مطالب منها
اثبات احديته تعالى بسبب الاجزاء على ما اشار اليه الشيخ ابو على فى تفسير سورة الاخلاص
وبيانه ان الواجب لذاته لا جزء له والا اى لو لم يكن الواجب بحيث لا جزء له بل يكون له جزء لكان
اى لكان الواجب ممكنا لانه يكون مركبا وكل مركب يحتاج الى جزئه وكل محتاج ممكن بل لان ذاته
بدون ملاحظة الغير ولو كان ذلك الغير جزءا له لا يكون كافيا فى وجوده ولان كل جزء منه ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يكون ممكنا ومن تلك المطالب توحيده وجوب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه تعالى فمفهوم واجب الوجود لا يمتنع
ان يتوهم شيء فيه ويخصه على ما توهم فليس وحدته تعالى ولا احديته الصفات سلبية لا انها امور ثابتة له بمنزلة الاعراض
والى هذا المطلب اشار بقوله ولا يتعدد افراده اي افراد مفهوم واجب الوجود لان ما به الامتياز اما نفس الماهية
الواجبة او جزؤها او لازمها فلا تعدد او امر منفصل فلا وجوب ضرورة احتياج الواجب تعالى في تعينه و
امتيازه الى غيره وفي هذا المقام شبهة قوية تنسب الى ابن كمونة وسماها بعضهم بافتخار الشياطين وهي
انه لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا
لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما ومقولا عليهما قولا عرضيا ورفعها بان الواجب الوجود لا يخ
اما ان يكون انتزاعه من نفس الذات بحيث حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلاهما محال اما الثاني
فلما تقرر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود فهو ممكن لذاته واما الاول فلان مصداق
حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقائق
متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي فان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة
بلا مرجح جامع لا يكون مصداق الحكم الواحد نعم ذلك ان كانت تلك الامور متماثلة من حيث كونها متماثلة
فان الحكم على زيد وعمرو مثلا بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالامور
المشخصة وكذا اذا كانت تلك الامور مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان
والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية
من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى شيء واحد
كالحكم على معقولات الممكنات بالوجود من جهة انتسابها الى الوجود الحق جل مجده له او كانت
متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان بسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها
واما ما سوى تلك الوجوه فلا يتصور فيها ذلك وقد قال بعض ارباب التحقيق ان هذا
مما يحكم به كل سليم الفطرة اقول لا يرد عليه ان هنا امورا يكون كل من الواجبين المفروضين
شريكا فيها ككونهما بحيث وجودهما عينهما او كونهما مستغنيين عما عداهما الى غير ذلك فيحكم عليهما

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بمفهوم واجب الوجود بسبب اشتراكهما في تلك الامور سلمنا لكنا نقول لم يلزم من ان لا يكون ذات الواجبين
من حيث هي منشأ لانتزاع هذا الحكم بل مع ملاحظة تلك الامور كما عرفت في مثله
المذكورة وكان وقوع ما قصده الواجبان اما بهما بحيث لا يستقل واحد منهما فلا استقلال
فلا وجوب او بكل منهما اي يكون وقوع ما قصده الواجبان بكل واحد منهما فتوارد اي فيلزم
توارد العلتين المستقلتين على المعلول الواحد وهو محال او باحدهما فقط فترجح بلا مرجح
سلمنا ان كلا منهما واجب موصوف بصفات الكمال لكن وقوع مراد هذا بدون ذاك ترجح بلا
مرجح ولان احدهما ان لم يمكن من ضد ما قصده الآخر مثلا اراد احدهما حركة زيد
ولم يتمكن الآخر من السكون الذي هو امر ممكن في نفسه وعجز الذي لم يمكن وان تمكن احدهما من ضد
ما قصده الآخر فان وقعا اي الضدان لزم اجتماع الضدين والا لزم عجزهما او عجز احدهما اي وان
لم يقع الضدان فلا يخلو اما ان يقع احدهما او لا يقع شيء منهما وعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني
يلزم الاول مع لزوم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع الضدين يشاهد وجودهما وشهد السماء
والارض على ثبوتهما هذا على تقدير عجزهما ولزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير عجز احدهما ولا يخفى
ان ما ان لا يمنع مقدورية الآخر او لا بل مقدورية احدهما يمنع مقدورية الآخر فعلى الاول التوارد
لازم في الكل وعلى الثاني التمانع ثابت في الكل والتنبيه على هذا اللفظ الكلي في الشق
الاول على طريقة الايجاب الكلي وقال ان اتفق على كل مقدور فيلزم التوارد اي توارد الفاعلين
المستقلين بالتأثير وقد علم استحالته والا وان لم يتفق على كل مقدور فيلزم التمانع ومعنى
الاتفاق انه اذا اقتضى واحد منهما حركة زيد مثلا تقتضي الآخر ايضا تلك الحركة وفي النصوص
القطعية الكثيرة وفي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وتقريره
انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم عدم الاستقلال
او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم العجز للآخر والكل باطل معلوم مما ذكر وقد جعل
القائل بان هذه الحجة من الخطابيات واما اثبات التمانع على قاعدة الحكماء اظهر لانهم جعلوا

نفس علم الواجب تعالى بمصنوعاته على النظام الاكمل ارادة وقالوا كل ما يمكن بالامكان العام للواجب
فهو واجب له تعالى ولم يجوزوا التعطيل على الواجب تعالى وح نقول لو وجد الواجبان لكان منهما
اما ان يعلم هذا المصنوع المشاهد من الممكنات او لا يعلم فان لم يعلم يلزم النقص المنافي للوجوب
وان علم فاما ان يكون علم كل واحد منهما كافيا في الايجاد حسب لا ستعداد فيلزم التوارد او لا يكفي
وح اما ان لا يكفي علم كل واحد منهما فيلزم عجز جامع لزوم عدم وجود ما شاهد وجوده او لا يكفي
علم احدهما فقط فيلزم نقصه مع الترجيح وايضا صاحب صانعة هذا العالم ممكنة لكل منهما وهذا
من ملاحظة امكان العالم فيجب ان يكون ثابتة له تعالى واذا ثبت الصانعية مع امتناع التعطيل
لزم التوارد وقال بعض العلماء يجوز اثبات التوحيد بالشرع والحق ان مسئلة وجود الصانع
وتوحيده وعلمه وقدرته وكون وجوده عين ذاته اجلى من كل جلي عند ارباب البصائر
الثابتة والضمائر الفائقة والوجدان الصحيحة والاذواق السليمة والمشركون فرق منهم
الثنوية القايلون بان للعالم مبدائين مبدأ الخير ومبدأ الشر ويسمى الاول بالنور والثاني
بالظلم بالظلمة ومنهم المجوس القائلون بمبدئين ايضا كذلك يسمون مبدأ الشر اهرمن
ومبدأ الخير يزدان واختلفوا في ان اهرمن قديم او حادث من يزدان قال العلامة
في شرح حكمة العين لا شك ان حكماء الفرس ذهبوا الى اصلين احدهما نور والاخر ظلمة
ومرادهم بالنور الوجوب وبالظلمة الامكان لان المبدأ اثنان وهذا مما يقول به عاقلا
فاضلا فضلا عن فضلاء فارس الخائضين لجج العلوم العقلية الحقيقية ولهذا قال النبي
صلى الله عليه وسلم في مدحهم لو كان الدين عند الثريا لناله رجال من فارس ولبس الامر على قول
المجوس الكفرة لانهم لحمقهم ذهبوا الى ظاهره وجعلوه مذهبا ومنهم المثبتون للولد له تعالى
ومنهم عبدة الاصنام وهذا وان لم يكن بظاهره قولا بالشرك في وجوب الوجود لانه بالاخرة
يفضي اليه لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب ولما كانوا قائلين بالملزوم يلزمهم
ان يقولوا باللازم ايضا ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وذكر الامام ان لعبدة الاصنام تاويلا

تأويلات باطلة الاول ان اشخاصا ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم الثاني ان اشخاص
الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فبنوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة
للطلسمات القوية الاثار لا توجد الا احيانا بعد ازمنة متطاولة حتى انفعلوا في ذلك
الوقت طلسمات بمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله
جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها
وعبدوها الخامس ان لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى باعتقادهم اتخذوا
منه تمثالا وعظموه توسلا الى الله تعالى وهذه الخمسة تأويلات توجب ان لا يثبت لهم الشركة في
الوجوب بل في العبادة وبالجملة فنفي الشركة في الوجوب ثابت عقلا ونقلا ونفي الشركة في العبادة
ثابت شرعا بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
واما القائلين بقدم الصفات وهم الاشاعرة او خلق الحيوان لافعاله كالمعتزلة والشيطان
للقبائح كما هو مذهب البعض وخلق العقول للنفوس والاجسام وخلق الافلاك لما في عالم العناصر
كما هو مذهب المتفلسفة وان كان التحقيق عند الفلاسفة ان الوجود الزائد مطلقا معلول
للواجب تعالى ولا تأثير لغيره بمنزلة الشرائط وطرق فيض فيها النور في التوحيد فهو ليس من المشركين
كما ظنه البعض الا ان القول بالذوات القديمة الموجبة لذوات مستقلة اشارة الى مذهب
المتفلسفة خطؤها ثابت والتقييد بكون تلك الذوات موجبة لذوات مجردة بيان لما هو مذهبهم
ولا لمجرد القول بقدم الذات وكذا مجرد القول بخلق الذوات خطؤها ثابت واعلم ان
بعض التشريحات لا يجب ان يعلم بعينه تماما صريحا او ضمنا الا ان الاهتمام بشانه يخرج عن
الاستدلال الكليات بجسم ولا عرض للاحتياج هذا دليل على المطلبين اما على الاول فلان
الجسم مركب وتقدم حاله واما على الثاني فقط ولا متحيز للزوم قدم الحيز ضرورة
بل ويلزم وجوبه اي وجوب الحيز وامكان الواجب لان المتحيز محتاج الى الحيز دون
العكس والمحتاج اولى بالامكان من المحتاج اليه والمحتاج اليه اولى بالوجوب من المحتاج

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولا جوهر لامكانه ولو اريد به اي بالجوهر القائم بنفسه ويصدق هذا على الواجب ايضا وكذا
اريد بالجسم الموجود وهذا مخالف فيمتنع اطلاقهما عليه تعالى شرعا واحتياطا لئلا
يتوهم المعنى المتعارف من اللفظين فيظن الجاهل ان الحقيقة والعرفية مرادة والقول بانه
جسم على صورة الانسان له لحم ودم كما يقول جماعة او غيره اي على صورة غير الانسان كما
قال كما يقوله جماعة وفي جهة العلو مماسا بالعرش كما قال البعض او محاذيا له كما قال البعض و
انما قالوا بهذه الاقوال تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني ومتحيز او حال به
او حال فيه اي في متحيز ومتصل بالعالم او منفصل عنه بجهة التربية والنصوص المشعرة
بهذه المعاني متاولة لان القواطع العقلية صارفة عنها ولا يتحد الواجب تعالى بشيء لما سبق
من امتناع اتحاد الاثنين ولانه مع الانقلاب اما من الوجوب الى الامكان او بالعكس او اجتماع
الوجوب والامكان لان احدهما ممكن والآخر واجب فان صار بعد الاتحاد واجبا انقلب الممكن
وان صار ممكنا انقلب الواجب وان بقيا بعد الاتحاد على ما كانا فهذا في الحقيقة اجتماع
للواجب والممكن لا اتحاد ولا يحل الواجب في شيء لامتناع الاحتياج والتحيز عليه تعالى
فان معنى الحلول على ما تقرر عليه راي المحققين هو ان يكون وجود الحال في نفسه هو وجوده
لذلك الشيء وهو في حقه تعالى محال وكان الحال في الشيء يفتقر الى ذلك الشيء في الجملة سواء
كان حلول جسم في مكان او عرض في محل او صورة في مادة او صفة في موصوف كما في صفات المجردات
والافتقار الى الغير ينافي الوجوب وفيه نظر لان مطلق الافتقار الى الغير ايا في الوجود
سيما عند الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات وقد علم ان امتناع تجرده تعالى لا يلزم منه
امتناع الحلول مطلقا لجواز ان يكون المجرد حالا في المجرد لكن المشايخ لم يقولوا بمجرد
سوى الواجب تعالى بملاحظة هذا الوجاز الحلول الكائن في جسم متحيز البتة وحكي الحلول و
الاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وحكي عن بعض الغلاة في حق ائمتهم كعلي وجعفر
الصادق ويمتنع اتصافه بحادث اي بموجود لا انه اي الاتصاف بالحادث تغير وهو

حادث

على الله تعالى محال اقول لا يخفى ان مفهوم الاتصاف بالحادث غير مفهوم التغير اي الانتقال من حال الى
حال فيمكن ان يكون هذا المفهوم راجحا عند العقل من ذاك ويجعل هذا ذريعة الى الحكم بذلك فلا يرد ما
قيل ان اريد بالتغير نفس الانتقال من حيث الحكم حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه
وان اريد الاتصاف بممتنع في الازل فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وفيه نظر لان
الازل ظرف لجواز الاتصاف لا لنفس الاتصاف واذا كان الاتصاف جائزا في الازل وان لم يكن
نفس الاتصاف فيه فلزوم لم يلزم الانقلاب اقول قد اشرنا سابقا الى ان مذهب الفلاسفة الذي
يبتني عليه هذا الدليل من ان ما يمكن اتصاف الواجب تعالى به فهو واجب له تعالى ولان اتصاف الله
بالحادث يوجب تغيره ولا يصح لانه ما لم يزل ضده ذلك الحادث كيف يتصف به والا يلزم اجتماع
الضدين فضده ان كان قديما يلزم زوال القديم وهو محال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وان كان حادثا فيلزم عدم الخلو اي خلوه تعالى عن الحادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ولو كان الحدوث بالذات اقول لان كل حادث عندهم مستعد الى ثابت قبل وجوده فاذا
وجد انتفى ذلك الاستعداد فكان ما ضدان فلا يرتفع كون كل موصوف لا يخلو عن الضدين
ولبراءته تعالى عن المادة وعن الانفعال عن الحركات الفلكية والذوات الملكية لا يحدث
فيه تعالى شيء اذ الحادث عندهم مسبوق بمادة ومدة هذا على طريقة الحكماء واما نحن فنقول
لان اتصاف الباري تعالى بالصفة المخصوصة الموجودة اما ان يكون كمالا اولا فان كان كمالا
يجب اتصاف الواجب تعالى به ازلا اذ هو موصوف بجميع الكمالات بل فقد الكمال نقص يجب
تنزيهه تعالى عنه وان لم يكن كمالا يجب تنزيه الله تعالى عنه وكون الشيء كمالا في وقت وعدم
كمال وقت آخر انما يصح بالنسبة الى الزمانيات التي هي مقهورة تحت تصرف الزمان واما
بالنسبة الى من تصرف في الزمان فلا يصح صيرورة الشيء كمالا في وقت دون آخر فان
الازمنة كلها بالنسبة اليه على نهج واحد لا ماض ولا مستقبل بالقياس اليه اقول بهذا التوجيه
الذي قررت اندفع كثير من الشبهات الموردة على هذا الدليل واما الاتصاف بما له تعلق حادث

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الذاتية على راي الاشاعرة او بما يتجدد عطف على بما له من
السلوب والاضافات والاحوال بيان لما يتجدد فليس من المتنازع فيه بل الكل اتفقوا
على جوازه انما محل النزاع هو ان يتصف الواجب تعالى بالموجود كما ذهب اليه الكرامية
وبه يندفع ما قال الامام الرازي من ان القول بكونه تعالى محلا للحوادث لازم على فرق الكل
فتطلع على ما يناسب المقام **فصل في الصفات الوجودية** لا نزاع في ان اتصاف الواجب
تعالى بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا وليس في جهة ولا حيز لا يقتضي ثبوت صفات له تعالى
وكذا حكم الاضافات والافعال مثل الدال والآخذ والعلي والعظيم والقابض والباسط والمحيي
واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه عالما قادرا فعند اهل الحق ان لله تعالى
صفات ازلية زائدة على الذوات فهو عالم بعلم زائد عليه وقادر بقدرة زائدة وحي
بحياة زائدة وكذا في السمع والبصر والكلام والارادة مع خلاف البعض في كونها غير الذات
بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا القوم تحرزهم
عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته تعالى قديمة وان كانت ازلية
بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال انها
فيه او معه او مجاورة او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا
كذا في شرح المقاصد وخالفهم في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة
والشيعة فذهبوا الى انها عين الذات لا بمعنى انها كانت امورا متغايرة فصارت متحدة
اذ هو محال بل المراد نفي الصفات واثبات الثمرات كما ان الاشياء تنكشف عندنا بتوسط
صفة هي مسماة بالعلم عند قيامها بنا فكذا ينكشف عند الباري سبحانه تعالى بدون توسط
تلك الصفة بل نفس ذاته تعالى تقوم مقام الصفات في استتباع الثمرات التابعة للصفات
وما ذكرنا في العلم كذلك حكم ساير الصفات لكن كلمات المعتزلة مضطربة فبعض عباراتهم
تشعر بانهم متفقون مع الفلاسفة والشيعة الذي مذهبهم نفي الصفات واثبات الثمرات وبعض

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وبعض اقوال الحكماء يوهم انهم ذهبوا الى ان صفاته تعالى امور اعتبارية غير موجودة حتى لا يلزم تعدد
القدماء وهذا القول في غاية السخافة والحاصل ان عندهم نسبة صفاته تعالى الى ذاته كنسبة الانسانية
الى الانسان فكما ان مطابق حمل الانسان ومصداقه على ذات الانسان هو نفس ذاته
وكذلك حمل الموجود والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية عليه تعالى ذاته بذاته واليه اشار المعلم
الثاني حيث قال الواجب وجود كله علم قدرة كله لا ان شيئا منه علم وشيء آخر منه
قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فهم لا ينظرون الى لفظ العالم الذي تعورف في
العرف بمن قام به العلم بل يريدون به ما يقال بالفارسية انا اعم من ان يكون بذاته
او بصفة من صفاته وهكذا الحال اذا عبروا الفصول الجوهرية بالامور الاضافية كالناطق
يريدون بها الجوهر التي هي اجزاء للجواهر فالتحقيق عندهم ان الصفات الحقيقية ليست
بزائدة على الذات ولا تكثر فيها كما نقلنا عن الفارابي وقد نقل بعض العرفاء في اوائل
مقامات السائرين عن علي كرم الله وجهه كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه وهكذا في نهج البلاغة
وقد حقق المحققون ان الصفات الاضافية له تعالى ايضا ليست بمتكثرة وبيان ذلك ان
صفاته تعالى منها حقيقية كالعلم والقدرة وهي عين الذات بمعنى ان ذاته من حيث حقيقتها
مبدا لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى واعتبار زائد عليها ومنها
اضافية محضة كالمبدئية القبلية وهي زائدة على ذاته متأخرة منها ومما اضيف اليه
ولا يخل بوحدانيته تعالى كونها زائدة عليه والواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات
الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشا عنه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس الذات
فعلوه تعالى لا يكون الا بذاته عز وعلا ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية وكما
ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها الاختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى
معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته تعالى مع كمال فردانيته وبساطته
يستحق هذه الاسماء لا بامر زائد عن ذاته وكذلك الصفات الاضافية والسلبية لا يتكثر منها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فان اضافته تعالى الى الاشياء وان تعددت
اسماؤها واختلفت اساميها لكنها كلها ترجع الى معنى واحد اضافة واحدة وهي قيومية
الايجادية للاشياء فمبدئيته تعالى هي بعينها رازقيته تعالى ولطفه ورحمته وبالعكس و
هكذا الحال في جميع الصفات الاضافية والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف في ذاته لانها
منبعثة عن ذاته تعالى والسلوب ايضا ترجع الى معنى واحد وهو سلب الامكان عنه تعالى بل اقول
سلب الامكان من لوازم الوجوب الذاتي ولما كان الوجوب عين الواجب كان انتزاع تلك السلوب من
نفس الذات بالحقيقة وذات الواجب تعالى لما كانت من حيث هي مبدأ للاشياء على رأيهم كان انتزاع
المبدائية بالمعنى الاضافي منتزعة من نفس الذات فيكون منشأ انتزاع جميع الصفات
هو الذات قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق وصاحب الشجرة الثمرة الالهية ناقلين
عن الشيخ المقتول ومما يجب تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة
مختلفة توجب حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحته سلب الجسمية وسلب العرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان
سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال ثم قال العلامة في هذا
الشرح هذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واقول ان
بعض مشايخنا ذهب الى ارجاع جميع الصفات الاضافية كالخالقية والرازقية الى صفة واحدة
وهي التكوين فلعل هذا اصل فضله الشيخ ويبتني على هذا انه لا يتغير ذاته بتغير جزئيات
ما اضيفت اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث
هي اضافته متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق
الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى جزئيات المندرجة تحت ذلك الامر
الكلي بالعرض بل اقول لما كان مرجعها الى صفة واحدة هي المبدئية فتعلقها بالذات امر واحد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

امر واحد فالمخلوق الكلي كالمخلوق الجزئي متعلق بالعرض ثم ان ذات الواجب تعالى وان كانت
غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل تتوقف على حصول امر غيره لكن ذلك الغير
وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة
الجميع ووجودات الممكنات الموجودة مستفادة من ذاته تعالى واجبة بسببه فمن حيث
وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث كونها في حدود
انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية
لا تحصل الا به تعالى لا من الغير لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود
ومن حيث انه اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافته تعالى وبهذا الاعتبار هو
كالاضافة اليه حاصلان من فيض جوده بلا ملاحظة شيء آخر وذلك سواء كان واحدا او متعددا
في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار واما التعدد والاختلاف بحسب حالها في نفسها وذلك لا يوجب
تعددا واختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته تعالى والحاصل ان صفاته تعالى الازلية وان كانت زائدة
على ذاته لكن لا يحصل بها الكثرة في ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى
يوجب كثرة اعتبارات وحيثيات في ذات الاول تعالى بل التعددات والتجددات الواقعة
فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض
واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى جناب الحق
بانتساب واحد جملي يتضمن سائر الانتسابات وهي امام ترتيبها ترتيبا سببيا ومسببيا على
ترتيب معلولاته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته وهذا ما نقل عن القدماء من الفلاسفة
من ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما تجددها على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة
المنصرمة في انفسها وبقياس بعضها الى بعض فلا توجب تغيرا في ذاته تعالى الا نحوا بالقياس
اليه في درجة وحدة فلا تجدد ولا تصرم بالنسبة اليه تعالى بل التجدد والتصرم والغيبة انما تتحقق لمسجون
في سجن الزمان واما الواجب تعالى فهو اجل واعلى من ان يقع في التغير وهذا ما قيل ليس عند ربك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

صباح ومساء يعني ان نسبة ربك المنزه عن وصمة والتجدد الى جملة التغيرات والمتجددات نسبة
واحدة وصفة قيومية غير زمانية ثم اعلم ان الصفة على ثلثة اقسام صفة حقيقية وصفة اضافية
وسلبية على ما عرفت وجميع تلك الاقسام انما يعرف بالقياس الى الغير لكن الفرق هو ان ذلك الغير ان كان
غير مباين له تعالى بان يكون هو ذاته تعالى او صفة من صفاته التي يجب ان تكون عين الذات اي عين
ذاته تعالى فتلك الصفة حقيقية كالحيوة فانها تعقل عند اعتبار العلم والقدرة والحي هو الدراك الفعال والدراك
هو العلم والفعل وان كان اضافة في نفسه لكن منشاؤه صفة القدرة والارادة وهما صفتان للواجب وان كانتا
مباينتين بالمعنى المذكور وان كان ذلك الغير مباينا له تعالى فلا يخلو اما ان يكون المؤانسة الى ذلك الغير المباين
بالايجاب او بالسلب فان كانت بالايجاب كخالقيته تعالى فاضافية وان كانت بالسلب فسلبية هذا مما استنبطنا
من كلام الحكماء واما نحن فنقول هي زائدة على الذات اذ لا يعقل من العالم الا من له علم وهكذا لا يعقل
من القادر والمريد والحي والسميع والبصير والمتكلم الا من قام به مبادئها وقد وقع في الكتاب الالهي والحديث
النبوي انه عالم قادر مريد الى غير ذلك فيجب ان يكون علمه تعالى وكذا ساير المبادي المذكورة قائما بذاته زائدا
عليها وقدرة وكلامه فان قلت لو كانت صفة العلم زائدة على الذات يلزم ان لا يكون الذات في مرتبتها
عالما اذ مرتبة الذات مرتبة العلة ومرتبة الصفة مرتبة المعلول فح يلزم الجهل على الله سبحانه وتعالى
في تلك المرتبة وهو محال قلت الصفات القدسية من لوازم الذات ولا انفكاك لها عنها في نفس الامر وليست
المرتبة ظرفا حقيقيا اذ قد جوز فيها تحقق ارتفاع النقيضين والحال انه لا يجوز ارتفاعهما في نفس الامر
ومعنى عدم تحقق وجوب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة عدم كون وجود المعلول علة له وعدم كون عدمه
علة له وكذا معنى عدم كون الصفة في مرتبة الذات عدم كونها علة موصوفة لها فتامل ثم اعلم ان
انكشاف الاشياء على نفس الصفة الحقيقية كما ان عند الحكماء ينكشف هي على نفس الذات وبعدما
انكشف الاشياء عليها يعتبر العقل عنها تعلقا بها وبالحقيقة هذا التعلق امر انتزاعي والذي
توقف عليه الانكشاف هو ذات تلك الصفة لا التعلق الذي يتوقف هو على وجود المتعلقين
وجه آخر وهو انه لو كان علمه تعالى مثلا عين ذاته لما افاد حمله اي حمل العلم عليه تعالى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تعالى ضرورة انه يصير بمنزلة قولنا الذات ذات والشيء شيء وفيه نظر لان العلم مفهوما
مغاير لمفهوم الذات وهو مبدأ الانكشاف الذي يصدق على الذات وكذا ساير الصفات
مفهوما تغاير مغايرة بالاعتبار ولهذا محتاج الى البرهان فتذكر ووجه آخر وهو انه لو كانت عين
الذات لم تتميز الصفات اي لم تتميز بعضها عن بعض لانها لا تتميز عن الشيء ونفسه وفيه انه يكفي
للتميز التغاير بحسب المفهوم وهو ليس من المتنازع فيه ووجه آخر وهو انه لو كانت عين الذات
لم تفتقر الى الاثبات اي اثبات الصفات للذات الواجبية بالبرهان لان ثبوت الشيء لنفسه
بين وقد عرفت ان تغاير المفهومين محوج الى البرهان ووجه آخر انه يصح حمل اتصافه اي
اتصاف العلم مثلا بما يتصف به الذات اي لو كانت الصفات عينها لزم اتصافها بما يتصف الذات
فكما انه تعالى معبود للعباد وواجب الوجود لذاته لزم ان يكون العلم الذي هو عينه ايضا كذلك
وهو باطل وفساده ظاهر صرح الكفر وهو من اعاظم المعتزلة الا من زعم ان علم الله تعالى معبود فهو كافر
وهذا الاتفاق اتفاق المعتزلة قد عرفت ما يتكفل حله وهو ان التغاير بحسب المفهوم مانع من
الحكم المذكور واما الحكماء فالتزموا ذلك وقالت المعتزلة فيه اي في عدم عينية الصفات
استكمال الواجب لذاته بالغير ضرورة ان الصفات كمالات اذ لو لم تكن كمالات يجب نفيها
عنه تعالى واذا كانت كمالات وهي غير الواجب يلزم استكماله بذلك الغير فيوجب نقصا
في الذات من حيث هي هي بل نقول يلزم وجوب الصفات وعدم وجوب الواجب اذ
المستكمل احط رتبة من المستكمل منه وكذا فيه تعليل للعالمية بالعلم مع انها
واجبة اي عالميته تعالى واجبة لان الجهل عليه تعالى محال فاذا كان الجهل الذي هو عدم
العالمية محالا كانت العالمية واجبة والواجب لا يعلل بشيء مع انه على تقدير زيادة العلم كانت
العالمية معللة به لان العالمية اضافة تحصل عقيب ثبوت العلم وكذا فيه تكثر القدماء
وهو كفر قلنا الصفة لا عين ولا غير اذ الغيران هما اللذان يجوز على كل منهما الانفكاك فالجزء
والكل ليسا بمتغايرين وكذا الصفة والموصوف وعولوا في ذلك على الوقف وح لا يلزم الاستكمال

بالغير وحاصل الجواب انه ان اريد الاستكمال بالغير الاولى فلا نم وان اريد الثانوى فلا نم بطلانه وكون

فلا نم استحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له تعالى اذا كانت تلك الصفة ناشية عن الذات

دايمة بدوامها بل ذلك غاية الكمال ومن تجنب عن الجدل لعله يظهر عليه ان كمال ذى

الجلال فوق هذا الاستكمال واما الجواب عن قوله وتعليل العالمية بالعلم فلظهوره لم

يذكره المص وتقريره انا نمنع اولا كون العالمية امرا مغايرا للعلم وثانيا بان وجوبها ليس بمعنى

كونها واجبة الوجود لذاتها ضرورة احتياجها الى الواجب ولزوم تعدد الواجب بل بمعنى

امتناع خلو الذات عنها وهذا لا ينافى التعليل والكفر تعدد الذوات القديمة هذا جواب

عن قوله وتكثر القدماء كما لزم النصارى والتزموا ولم يلزم علينا ولم يلتزمه ثم قالوا

اى المعتزلة الزاما فى نفى بقايا الصفات يلزم قيام المعنى الذى هو البقا بالمعنى الذى هو الصفة

الواجبية وهو باطل عندكم هذا وانما يرد على من يجعل البقاء صفة زائدة واما من جعله

عبارة عن استمرار الوجود فلا قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض دون قيام المعنى بالمعنى

مطلقا والمعنى اعم من العرض لان العرض هو الموجود الذى يكون تابعا لغيره فى التحيز

وليس للواجب تعالى تحيز حتى يقال ان صفاته تابعة له فى التحيز فتكون اعراضا ومفهوم

المعنى اعم من ان يكون تابعا للغير فى التحيز او يكون بينهما الاختصاص الناعت ولو سلم فهى اى

الصفات باقية ببقاء الذات ويجوز ان يكون الذات والصفات موصوفتين بوصف واحد

اذ لا مغايرة بينهما على ما زعموا وفيه نظر لان الصفة والموصوف وان كان لا يطلق عليهما

غيرين عرفا لكن لا شك فى تعدد وجودهما بديهة واتفاقا فكيف يجعل الوصف الواحد

قايما بالمتعددين او بقائها اى الصفات عينها كالعلم مثلا باق ببقاء هو نفسه وضعف

الوجود لا يخفى على من له ادنى قوة فى العقليات والانصاف بخلافه قالوا اى المعتزلة لو كانت صفات

الواجب زائدة على الذات لكان علمه كعلمنا فى كونهما زائدين متعلقين بالمعلوم وكذا قدرته

تعالى فيتماثل وح علمه وقدرته تعم قدرة الشاهد وعلمه اى علم الشاهد واذا كانا متماثلين فله

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فلا يختلف اثرهما في الشاهد والغائب لان المتماثلين حكمهما واحد في اثبات الخواص
فيلزم اما قدم العالم الحادث او حدوث العلم القديم قلنا تماثلهما ممنوع فانه لا يلزم من ان يكون
الامران مشتركين في صفة كونهما متماثلين الا ترى ان الممكن والواجب مشتركان في الوجود
الذي هو اكمل الكمالات مع عدم تماثلهما عند اهل الحق ومنها اي الصفات الوجودية القدرة
اتفق الحكماء مع المتكلمين على انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل انما الخلاف
في ان الفعل هو لازم للذات ام لا فذهب المليون الى عدم اللزوم فالفعل عندهم كالترك
غير لازم وهذا التفسير قد نسب الى الفلاسفة وانكار للمتكلمين ان نفسرها بهذا التفسير الخ
وذهب الفلاسفة الى ان الفعل لازم فلا يصح الترك عنه فانهم يقولون ان مقدم الشرطية
الثانية ممتنع ومقدم الشرطية الاولى واقع لازم والمتكلمون قالوا ان القادر ما يصح منه
الفعل والترك ومبنى الخلاف ان عدم مشية العالم ممتنع عند الفلاسفة جائز عند
المتكلمين وانما قلنا يكون تعالى قادرا بمعنى جواز عدم مشيته تعالى للعالم لاستناد الحوادث
اليه تعالى وفاقا وصدور الحوادث عنه تعالى دليل على انه قادر اذ الاثر الموجب القديم يكون قديما
لا محالة ولا يتم هذا الا بعد ان يثبت ان بعض الحوادث مستند اليه تعالى بلا واسطة وفاقا وما قام
والحق انه قد ثبت حدوث العالم باجماع المليين وسندهم في ذلك هو ما تواتر عن الانبياء
المعصومين الصادقين عليهم الصلوة والسلام من انهم اخبروا بان العالم حادث ويريدون
الحدوث الزماني وان نصوصهم ليست بمصروفة عن ظواهرها وانكار ذلك انكار للشريعة
الحقة الثانية بالادلة العقلية النقلية وقد تعارض دليلا الحدوث والقدم فان براهين ابطال
التسلسل تجري في الامور المتسلسلة سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فاذا تعارضا تساقطا فبقي
الترجيح بالنقل والرجوع اليه ولاستلزام ما ثبت بالايجاب ارتفاع الموجب فان ارتفاع المعلول
يوجب ارتفاع العلة الموجبة فلو كان الواجب تعالى موجبا للعالم لزم من ارتفاعه وهو مح
وللخصم ان يقول انما يلزم ذلك لو كان الواجب تعالى علة تامة لكل ممكن ونحن نجوز ان يكون

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بعض الممكنات يمتنع بقاؤها في زمانين كجزئيات الحركة فعدمها مستند الى ذاتها
باعتبار عدم صلاحيتها للوجود البقائي فلا يلزم عدم الواجب تعالى شانه ولو قيل يجري الكلام
في المعلول بالاول الذي الواجب علة تامة فنقول لا شك انه ممكن جائز الارتفاع في حين
كون الواجب تعالى موجبا يلزم من ارتفاعه ارتفاعه نقول للممكن اعتباران من حيث
الذات ومن حيث العلة والمستلزم لارتفاع العلة هو الثاني وهو بهذا الاعتبار في حين
يمتنع عدمه انما يمكن عدمه باعتبار الاول وهو لا يوجب ارتفاع علته ولامتناع استناد
مواضع الكواكب والاقطار واختلاف الاوضاع والاشكال الى غير مختار لوجوه
ان طبيعة الفلك بسيطة متشابهة فلو كان الواجب تعالى موجبا لزم ان يكون نسبته الى جميع اجزائها
على السوية كما تقرر ان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السوية والحال ان بعض اجزاء
البسيط محل الكواكب وبعضها محل الاقطاب وبعضها قريب منها وبعضها بعيد عنها وبعضها غليظ وبعضها
رقيق وبعضها في جانب وبعضها في جانب آخر فلا يصح الاسناد الى موجب فيكون مستندا الى
المختار ويمكن جعل اختلاف الاوضاع دليلا آخر بان يقال اختلاف اوضاع الحيوان واشكاله
مع كونه متولدا من شيء يجب ان يستند الى المختار لان الغير ان كان بسيطا يلزم كون الحيوان كرة
وان كان مركبا من بسائط يلزم كونه على شكل كرات وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع
وغيره وقد يتمسك بان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص والله تعالى
موصوف بجميع الصفات الكمالية منزه عن جميع سمات النقص فيجب ان يكون قادرا عالما مريدا سميعا
بصيرا الى غير ذلك لانها صفات كمال وللمدعي منعا وان كان خاصا بالقدرة والاختيار لكن المشايخ
ربما يوردون دليلا يعم المدعي وغيره والتحرير بان يقال ان القدرة والارادة والعلم
وغيرها من الصفات الكمالية بالمعنى الذي اثبته المتكلمون لا شك في كونها صفات كمال فيجب
اثباتها له تعالى وقد يتمسك بان اتقان العالم واتساقه لا يتصور الا من قادر
مختار اقول وللخصم ان يقول ان استناد الاتقان الى القادر المختار لو اريد بها المعنى الذي يقول

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

به المتكلمون فغير مسلم ولو اريد بهما المعنى بقول به الفلاسفة فمسلم لكنه غير نافع لكم في الطريق
واثباته هو النقل على ما اشرنا اليه تمسك المخالف من المنكرين للقدرة والاختيار رأسا
بان تعلق القدرة لا يكون الا لمرجح وتسلسل يعني لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار
لزم ان تتعلق القدرة باحد مقدوريه المتساويين فان كان التعلق بلا مرجح لزم انسداد باب
اثبات الصانع والا لزم التسلسل وبانه اي تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر قديما ايضا لامتناع
التخلف واثر المختار لا يكون قديما او هو حادث فننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيتسلسل بالحوادث وهو محال وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط وح يجب المعلول فلا
اختيار فلا قدرة اذ القدرة على الشيء تستلزم ان يمكن تركه باختياره وبعد تمام الشرائط لا مجال
للاختيار وبان اثر المختار ان كان اولى به من الترك لزم الاستكمال والا فلزم العبث وبانه
ان امتنع وجود المعلول في الازل لزم الانقلاب او امكن وجوده في الازل فاستناد الازلي
الى المختار لازم وبانه اما معلوم الوجود اي معلوم في الازل وجود المعلول فيجب وجوده والا لزم الجهل
وهو محال او معلوم العدم فيمتنع فلا يكون موجودا اصلا وعلى كل تقدير فلا يكون مقدورا
واجيب عن الاول بان المرجح لتعلق القدرة تعلق الارادة وترجيح تعلق الارادة
بذاتها اي ذات الارادة مرجحة وليس لترجح الارادة احد المتساويين مرجح آخر
فلا يتسلسل وعن الثاني بانه يجوز تعلق الارادة في الازل بايجاده في وقته فيما لا يزال
يعني مختار وعن الثالث ان الوجوب بالاختيار عين الاختيار لا انه ينفيه يعني انه اذا
استجمع الشرائط وجب المعلول فهو لا ينافي الاختيار اذا كان الاختيار من جملة تلك الشرائط
وقيل الاولى في نفسه او لنفع او لنفع الغير لا يكون عبثا وهذا جواب عن الرابع وتوضيحه
انا لا نسلم لزوم العبث اذا لم يكن الفعل اولى به لم لا يكفي في نفي العبث كون الشيء المراد اولى
في نفس الامر اما باعتبار ترتب الحكم والمصالح عليه اي باعتبار معنى في ذاته كما يقول الحاكمون
بالحسن العقلي او بالنسبة الى غير الفاعل وعن الخامس ان الحادث ممكن في الازل لذاته ممتنع

لكونه اثر المختار يعني ان نمنع الملازمة مستندا بجواز ان يكون الشيء ممكنا في الازل بالنظر الى ذاته
ممتنعا في الازل نظرا الى كونه مستندا الى المختار وعن السادس بانه يعلم العليم الحكيم في الازل
وجوده ووقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب يوجب القدرة ولا ينافي المقدورية ثم قدرته تعالى
غير منقطعة اي لا ينتهي الى حد لا يمكن ان يتصور تعلقها فوق ذلك الحد ولا مقتصرة على بعض الممكنات
دون بعض لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فالله على كل شيء قدير
اقتباس لطيف وقع موضع النتيجة اي اذا ثبت ان المصحح للمقدورية هو الامكان المتحقق في جميع
الممكنات والمقتضي هو الذات ثبت انه تعالى على كل شيء قدير وفيه اشارة الى الدليل النقلي وكون بعض
الممكنات مختصا بشرائط وموانع مم سيما تحقق هذا الاختصاص في الممكنات حال العدم اذ لا تمايز
بينها والاختصاص فرع الامتياز وخالف بعض المعتزلة في خلق القبائح وهم النظام مع
اتباعه اي خالفوا في كون القدرة محيطة لكل الممكنات محتجين بانه لو كان خالق القبائح
مقدورا له تعالى لجاز صدوره عنه تعالى واللازم باطل لافضائه اما الى الجهل على تقدير عدم العلم بالحال الصادر
او الى السفه ان كان عالما بها والجواب منع قبح شيء بالنسبة اليه تعالى كيف وهو يتصرف في ملكه كيف
يشاء والحكماء قالوا ان الصادر اولا وبالذات عن المبدإ الاول هو الخير الذي هو الوجود دون الشر
الذي هو العدم وان كان كلاهما مقدورا له قال الله تعالى وتبارك بيدك الخير انك على كل
قدير والبعض منهم خالفوا في كونه قادرا على نفس مقدور العبد وهم الجبائيون محتجين
بانه يلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد والجواب منع كون قدرة العبد مؤثرة والبعض في مثله
اي بعضهم خالفوا في كونه تعالى قادرا على مثل مقدور العبد والذاهب اليه ابو القاسم البلخي المشهور
بالكعبي واتباعه فانهم ذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر على مثل مقدور العبد ولما كان الاجمال بعد التفصيل
اوقع في القلب كالعكس وربما يكون اضبط قال وبالجملة اي مجمل الكلام الحاصل مما سبق ههنا فالكل
مستند اليه ابتداء عندنا واعم ان يكون الاستناد اليه تعالى ابتداء اي في البعض او بوسط اي في بعض
اخر كما هو الحال عند غيرنا وذلك الغير ان كان غير الفلاسفة يسندون الاشياء اليه تعالى على التفصيل الذي ذكر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المذكور مع الاعتراف بالاختيار وان كان ذلك الغير هم الفلاسفة فيستندون اليه بلا اختيار سواء كان
الاسناد ابتداء كما في المعلول الاول او بوسط فالاستناد بلا اختيار في الكل الا ان البعض عند الفلاسفة كما في
المعلولات الباقية فتحصل من هذه الجملة فرق بين اقوال المعتزلة وبين مذهب الفلاسفة فانهم
لم يثبتوا كونه تعالى مختارا بالمعنى الذي اثبته المتكلمون لكن لا يلزم منه انهم لا يقولوا بالاختيار
فانهم قالوا ان الاختيار الكامل ينافي عدم تحقق ما تعلق به الاختيار بل يجب تحققه والواجب تعالى
باعتباره الكامل اوجد بعض الاشياء ابتداء وهو العقل الاول الذي له صلاحية ان يصدر عنه اولا
والاشياء البواقي بتوسط الاول فاشار قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الفلاسفة
لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر
مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المجبورين
من الطبايع بحادثة وانه تعالى تام الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وعلم منه انهم لو قالوا بان اثر
المختار لا يكون قديما فانما يقولون الزاما لا تحقيقا وصفاتها اي من الصفات الوجودية العلم اعلم انهم
اختلفوا في كيفية علمه تعالى بالاشياء فذهب انكسيماليس الملطي وارسطاطاليس والشيخان ابو
علي وابو نصر الفارابي وبهمنيار واضرابهم الى القول بالارتسام اي بارتسام صور الموجودات في
ذاته تعالى وتفصيله ان الصورة الذهنية قد تؤخذ عن الصورة الموجودة في الخارج وقد توجد في
الخارج بعد كونها موجودة في الذهن كصورة السرير التي تحصل في خيال النجار اولا ثم يصير
تلك الصورة الحاصلة في الذهن محركة الى ان اوجد النجار في الخارج ولما كانت الاشياء الممكنة
باجمعها مصنوعة معلولة له تعالى فيقاس علم الواجب بالاشياء هو قياس انكارنا بالامور التي
نفعلها اولا ثم نوجدها باعتبار ان ما يحصل في العقل سبب لما يحصل في الخارج وليس
الفرق الا انا علمت من كوننا ناقصين في فاعليتنا الاختيارية محتاجين الى انبعاث شوق
واستخدام قوة محركة ومع هذا فلسنا فاعلين حقيقة والله تعالى تام الفاعلية منزه عن العجز
فلا يحتاج الى امر خارج عن ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الجزئية في الكل فيتبع

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده تعالى على النظام المعقول واعتراض عليهم فضل المحققين الحكيم الطوسي في شرح الاشارات مع نصرته لمذهبهم ونقض كلياتهم مواضع هذا القول بارتسام الصور المعقولة في ذاته سبحانه عليهم وقال لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا المحالات حذرا من التزام تلك المعاني اقول بعض المحالات المذكورة يلزم على بعض هؤلاء وان الزم الجميع من حيث هو جميع فمراد المحقق هو نفي المجموع من حيث هو والجواب عن لزوم كون الشيء قابلا وفاعلا انا نمنع كون القبول بمعنى الاتصاف منافيا لكونه فاعلا بل المنافي هو القبول بمعنى الاستعداد على ما هو مقتضى البرهان ولو سلم فيجوز ان يكون حصول صور الاشياء من قبيل حصول اللوازم لذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلا غير جعل الذات بل جعلها تابع لجعل الذات لو كانت الذات مجعولة ولو لم تكن مجعولة لم يكن اللوازم مجعولة ايضا اقول وفيه نظر لانه اما ان يلزم كون بعض الموجودات غير مستند الى الواجب ولعل ان يلزم ما اورده المحقق كما لا يخفى والقول بكون الموجودات العلمية غير مستندة الى الواجب ليس بشيء سيما وتكون تلك الموجودات مصادر للموجودات الخارجية واما الجواب عن لزوم اتصافه بصفات حقيقية فبان تلك الصور ليست بصفات كمالية بل هي معلولات لذاته بل تمامه وكمال ذاته ما وصفا لا بها اذ هي مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته وصفاته وهو وان كان محلا لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس كماله العلم بالاشياء بل بان تفيض عنه الاشياء معقولة فيكون كماله بذاته لا بلوازمه التي هي المعلولات وتوضيح ما اشار اليه

اليه بهمنيار في المقالة الاولى من الكتاب الثالث في الاشارة الى الاعيان من كتاب التحصيل
في بيان صفات الواجب تعالى حيث قال فاذا كان يعقل فانه يعقل ايضا لوازم ذاته
واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها
او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته
بحيث [illegible] بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون
ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث
يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه توحيد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى اقول بهذا يظهر ان وجود
الشيء في الشيء لا يقتضي ان يكون الاول نعتا والثاني منعوتا البتة من حيث انه
حال فيه كما يتبادر من تعريفكم الا ان يقال الاتصاف المنفي في الصور هو الاتصاف
على وجه الكمالية اي ليس هذا الاتصاف بكمال وان كان اتصافا فتامل واما الجواب
عن استدعاء الكثرة في ذاته تعالى فهو ما ذكرها الشيخ في التعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما
هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي فلا يختل بها وحدة الذات فكما
ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته فكذلك معقولاته
المتكثرة انما يترتب عنه على وجه لا ينثلم بها الوحدة بان يترتب ترتبا عليا ومعلوليا
فتلك الكثرة ترتقي اليه وتجتمع في واحدة فهي مع كثرتها اشتملت عليها احديته
الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد واما الجواب عن لزوم كون المعلول
غير مباين فلا يظهر الا بعد بيان مراد المعترض المحقق وتوضيح مرامه بانه اراد انه
يلزم كون صورة المعلول الاول عين الواجب تعالى عن ذلك لان صدور كل معلول عنه
انما هو بتوسط صورته السابقة عليه والسابق على المعلول الاول هو الواجب جل جلاله
والجواب ان الصورة الصادرة اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة علمية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

سابقة عليها واما اذا كانت عقلية فلا تحتاج في صدورها الى صورة عقلية اخرى بل ايجادها
عين العلم فلا حاجة الى اثبات علم آخر بها سابق عليها قال بهمنيار بعد العبارة المذكورة
المنقولة عنه سابقا فانت تعلم ان علمه بهذه المعقولات هو بعينه صدورها عنه وهذا
اجمال لما فصلناه وهكذا في كتب الكلامية المعلم الثاني والشيخ الرئيس واقول لعلك تنبهت بما ذكرنا على مدفوع
قولهم بانه لا يوجد الخ لان صدور نفس الصورة لا يحتاج الى صورة اخرى فالصورة الاولى منها صادرة بلا واسطة
واعترض عليهم صاحب المطارحات بانه يلزم على القول بالارتسام والترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلة عن الصورة
الاولى اذ هي علة لاستكماله تعالى لحصول صورة ثانية والجواب اما عرفت من ان الصورة وان كانت في ذاته تعالى ليست كمالا له
تعالى بل كماله ومجده وعلوه تعالى بكونه بحيث يصدر عنه الاشياء ونقيض معقولة فكما ان صدور العقل الاول
بواسطة صدور العقل الاول لا يقتضي الاستكمال فكذا ههنا فانك قد عرفت ان نسبة الصور العلمية اليه تعالى نسبة
الموجودات الخارجية واعترض عليهم ايضا بوجهين آخرين الاول ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المتقدم
او لا وعلى الاول يرد ان العلم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور
العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد ان ههنا قولهم ان الواجب تعالى ابدع الاشياء وهو لا يعلمها هذا
القول مع غاية سخافته يستلزم ان لا يكون عالما بتوسط الصور ايضا اذا فرض انه يصدر عنه اشياء بلا علم
فيمكن ان يكون صدور الموجودات العينية بلا سبق صورة والثاني ان هذه الصور اما جواهر واما اعراض
فان كان الاول لزم ان يكون الصور موجودات عينية فلا بد لها من صور اخرى حتى يحصل العلم بها وهكذا
وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها لانه لو لم يكن محلا لها لزم ان يكون
يكون الواجب جواهر هف ولا خفاء انه في ان العلم الواجب تعالى باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا
لكونه تابعا لفيضان تلك الصورة فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة يلزم ان لا يكون
للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتأثير والحق المحقق وجوابه ان العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
لا يكفي عندهم المشائين في صدور الموجودات منه تعالى ولهذا يثبتون الصور المفصلة العقلية لئلا
يلزم صدور الموجودات بلا امتياز وما قال المعترض من ان فيضان الصور اما بالعلم المتقدم الخ فعجب

١٤٣

اي فدفعه يعلم مما اشرنا من ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة به تعالى عين ايجاده لها بلا خلاف
والعلم اذا كان عين الايجاد والعلم عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل الى علم سابق تفصيلا
وبذلك يعلم اندفاع ما قيل على تقدير كونها جواهر ذهنية لا تستدعي صورا مغايرة لها لتسلسل او لاحتياج
الى صورة اخرى فلا يتسلسل وعدم كون الصور كمالا له الصور كمالا لله تعالى امر تعرف به
الفلاسفة وينادون انه وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له تعالى فانه يتبع عقله للاشياء التي جميعها
عن ذاته والعلم الذي يقال انه علم كمالي هو العلم الذي هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ العلوم التفصيلية
المنفصلة ثم اعلم انه يرد عليهم اشكال صعب وهو انه يلزم ان يصدر عن الواجب الاول
امور ذهنية ويكون تلك الامور الذهنية سببا للامور الخارجية والحال ان الامور الخارجية
اقوى منها اقول السر ههنا امران مجعولان احدهما اقوى والاخر اضعف بل امر واحد
له وجود ان تعلق بنفسه جعل البسيط فله قوة وضعف من حيث ذاته المجعولة بل لو
كان باعتبار امر منتزع منه مسمى بالوجود فلا يلزم توسط الامور الضعيفة ولا كون الصادر
الاول امورا ضعيفة ثم اقول لا يتم على دفعه ما سبق ايضا لانه قد سبق ان الصادر من لوازم
الذات والذات غير مجعولة فكذا لوازمها فلا يكون الصور مجعولة فكيف يرد ان الصادر
الاول امور ذهنية لانا نقول على تقدير كونها لوازم الماهية فعلتها الماهية ولا يخفى ان كل
موجود سوى الواجب يجب ان يكون وجوده بتاثير الواجب الوجود كذا قال الشيخ في التعليقات
انه لو كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون
واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول المادية معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض
توجبها عن ذاته فيكون اذا قابلا كما هو فاعلا اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض
لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق
بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه
ابيض لان البياض من لوازمه وانما اخذت الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس ههنا قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا
الحكم مطرد في جميع البسائط عند حققائها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم
على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى لا يقال على هذا يلزم ان يكون
جميع صفات الواجب تعالى موجودة زائدة على ذاته ولا يلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا بالمعنى
المستحيل فلم يثبت عينية الصفات لانا نقول كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا بالمعنى المستحيل احد ادلة
لم ابطال زيادة الصفات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدعى فيجوز ان يكون لهم وجوه
اخر تدل على عينية الصفات وايضا يلزمهم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بجهة
واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدإ الاول مشروطا بسبق صدوره كما يقتضيه
قاعدتهم يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصوله ولحصول صورة اخرى ذهنية هي صورة
المعلول الثاني فيلزم ان يكون الحق الاول الواحد باعتبار صورة واحدة يفعل فعلين
متغايرين اقول دفعه ان لهذه الصورة اعتبارات كاعتبارات المتحققة في المعلول الاول
فيجوز استناد كل منهما الى واحد منها واما طريق الاشراقيين فبناء على ان علمه تعالى بذاته هو كونه
نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية
او متعلقاتها التي هي مواضع الشهود والشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدركات
العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية المنطقية والخيالية الحسية و
فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عندهم فواجب الوجود مستغن في علمه عن الصور فلا يحجبه شيء
وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه تعالى كما في غير هذه القاعدة
ونوريته نفس قدرته تعالى فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود
الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافة الفاعلية الى جميع الاشياء فقط بها يصح جميع اضافاته
كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق وبيانه انما يتاتى بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته
وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

امن ذلك لان علم المبداء الاعلى بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري اذ
تحقق ان النفس غير غايبة عن ذاتها وادراكها لها لا يزيد على ذاتها ولا لم تشر اليها بانا اذ كل صورة
فهي زائدة عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هي لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه
الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بجميع الكليات فهي لا تمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة
ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها مثلا انما يكون بنفس هذه الامور لا بصورة زائدة عليها
مرتسمة في النفس لان الصورة المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى
كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا و
يدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والقوى الجزئية لا تشاهد ذواتها كيف والوهم ينكر القوى الباطنة
وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه
وادراك القوى الباطنة فكذلك حال ساير المدارك الجزئية لا سبيل الى ادراك نفسه وادراك
فالمدرك للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة والكليات المنتزعة عنها هي النفس الناطقة بنفس تلك
الامور لا بصور اخر وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها في عالم الامر وافق التاثير لتسلطها على
البدن وقواه ولكونها موثرة فيه بالتحريك والتدبير والتربية وكلما كان النفس اشد تجردا واقوى
تسلطا على البدن وقواه كان ادراكها اتم وحضور قواه عندها اشد وظهور الصور الادراكية
لها اقوى ولو كان تسلطها على غير بدنها مثل تسلطها عليه لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية
من دون احتياج لها الى قبول صورة منه وانفعال عنه ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض
الاشياء كالسماء لان ذواتها غير مقهورة لنا غايبة عنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت الشمس هي حاضرة
لنا كحضور الاشيا لما احتجنا الى الصورة ذهنية فاذا تحققوا ان النفس غير غايبة عن ذواتها ولا عن قواها
ولا الصور المتمثلة في قواها لكونها نورا قاهرا عليها مع ذلك القهر الضعيف فما ظنك بالقهار والوجود
المحض اذ هو اعلى مرتبة النورية والتجرد والقهر والغلبة وله السلطنة الكبرى والكبرياء العليا
والعظمة والجلال فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل فيها بمجرد

الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية وكان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء
غير زائد على حضورها دونها ذواتها والعقول والذوات والجزئية سواسية الحضور عنده تعالى
بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا قال الشيخ الالهي ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان
الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع
اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج شعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار
مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى
للكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته كما لم يكن تجددها لا يوجب
تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة الشيخ
المقتول ولا يخفى عظيم قدرها ولطافتها دا بها ثم اورد الشيخ على نفسه اشكالا وهو انا لو علمنا
شيئا فان لم يحصل فينا شيء فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد وان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقة
لذلك الامر فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما
العلم الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا فينا قبل ذلك
وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجب حصولها في العلوم الصورية
وقريب من طريقة اهل الاشراق ما ذكره المحقق في شرح الاشارات في تحقيق العلم بعد ابطال طريقة
المشائين المشهورة الا انه يخالفها بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم يحمل
الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مثل العلم الواجب تعالى بالاشخاص المادية فالحاصل ان حال علمه
تعالى في شان الموجودات الخارجية كحال علمه بنفس الصور على مذهب المشائين فكما ان الحق الاول
اوجد الصورة الاولى وفي حالة الايجاد تعلق بها العلم المحيط بل ايجاده علمها ايجادها فكذا حال المعلول
نفسه عند المتالهين اي علمه حال ايجاده في حالة الايجاد للمعلول الاول علمه لا انه علمه فاوجده
ولا انه اوجده فعلمه حتى يكون علمه منفعلا اليا فان قلت على هذا السبيل علمه تعالى فعليا كما قررنا
للفعلي معنيان احدهما ان يكون العلم سببا للمعلوم ومقدما عليه تقدما ذاتيا والاخر كون العلم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

العالم من حيث هو عالم علة المعلوم من حيث هو معلوم فههنا كذلك فثبت ان علمه تعالى بالاشياء
حضوري فعلي ويرد عليه ان لا يكون للباري تعالى في مرتبة ذاته علم بالاشياء لان العلم
اضافة متاخرة عن الذات الا ان يقال ان الذات لما كانت بنفسها منشأ انتزاع هذه
الصفة لم يلزم من تاخر اعتبارها اشكال فتامل فيه ولبعض المشائين طريق آخر اختاره
الفارابي في السياسة المدنية بقوله فانه اول يعقل ذاته بوجه ما هو الموجودات كلها فانه اذا عقل
ذاته عقل الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده
ويسمى علما اجماليا ويقولون ان علمه تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين ذاته لان
الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدأوها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا
بها احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم ذاته علم جميع الاشياء مجملة ولعل الارتباط
الخاص بين الواجب والمعلولات بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بالمعلولات
فلا يرد عليه ان العلة لما كانت مباينة لذات المعلول فكيف يكون مشتملة عليه محيطة
به ويمكن ان يكون كلام الفارابي اشارة الى ما عليه جمهور المشائين من ان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول والاولى ان يحمل على ان المعلول ليس مباينا لذات العلة في جميع الوجوه بل هو شأن
من شئونها ولمعة من نورها وهو في نفسه ليس عين علته ليس فالمعلولات ولو كانت غير
متناهية حيثيات للعلة على هذه القاعدة والذات ذات الحيثيات الغير المتناهية
اذا علمت ذاتها بذاتها لكان علمها بذاتها عين علمها بحيثياتها التي هي منشأها الذات
فانطوى علم الحيثيات في علم الذات وتلك الحيثيات حيثيات الذات باعتبار ومعلولات
باعتبار آخر وهذا طور وراء طور العقل يعرف به من يعرفه وليظهر منه سر قولهم باتحاد العاقل
والمعقول هذا ما استفدنا من كلمات الحكماء الاعلام واضفنا اليها ما وصل اليه ضعف الافهام
وذهب المحققون من المتكلمين الى ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وحصول الاشياء بانفسها
عند العالم لا بارتسام صورها عنه واستدلوا على اثبات العلم بانه تعالى فاعل فعلا متقنا محكما وكل من كان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كذلك فهو عالم اما الكبرى فضرورى ينبه عليه بان من راى خطوطا مليحة ويسمع الفاظا
فصيحة ينبى عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلان
نبتانه خالق للافلاك والعناصر وما فيهما من الاعراض والجواهر والانواع من المعادن
والنباتات والحيوانات على اتساق النظام والاتقان والاحكام تحير فيه العقول والافهام
ولا تفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم
الآثار العلوية والسفلية الى غير ذلك مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا
ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه
بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملايمة للمصالح المطلوبة بحيث لا
يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انه ليس كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور و
الآفات وان اريد فى الجملة وبعض الوجوه فحاصل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها
كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينفع بها قلنا المراد اشتمال الآثار والافعال على لطائف
الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال
وان اشتمل الغرض على نوع من الخلل والاختلال وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر لا استناد العالم مع احكامه وانتظامه
اليه وقد مر تقريره وقوله لكونه قادرا مختارا برهان آخر اورده من الاول على ما قال فى شرح المقاصد
وتقريره انه تعالى قادر اى فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وبعض
الناس من يتمسك بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ويجاب بمنع التوقف
فانه اذا ثبت صدق الرسل عليهم السلام بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما وهذا الجواب بعد اخذ بعض الافاضل عمدة فى اثبات هذا المطلب وقيل
يمكن ان يثبت وجود الصانع فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات فى دعوى انى صادق فيما اقول

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اقول لكم اى يدعى او انى صادق فيما اقول لكم ثم ياتى بالمعجزة على اثبات تلك الدعوى فلما ثبت
المعجزة على صدقه وعلم انه صادق فيما قال للناس ثم يقول ان لكم الها واحدا خالقا سميعا بصيرا
عالما متكلما مريدا قادرا يجب تصديقه فى هذا القول ويثبت هذه المطالب الجليلة بقول
الرسول فبهذا الطريق يمكن اثبات وجود الصانع وتوحيده بقول الرسول من غير لزوم
الدور لكن مبناه على ان المعجزة تفيد تصديق من اظهرها بالبديهة والا لم يعتقد بحجة
قال واثباته اى اثبات العلم بالسمع دون بخلاف اثبات مثل القدرة والكلام والسمع والبصر
مما ليس يتوقف عليه الرسالة ويفهم من كلام شرح المقاصد وتبعه شارح الجديد للتجريد
بان القدرة كالعلم مما يتوقف عليه الشرع وفى التلويح ان الشرع موقوف على العلم والقدرة
والكلام وهذا غير موجه لانه يجوز ان يخلق الله تعالى علما ضروريا برسالتهم وبانه تعالى متكلم
او يخلق الاصوات الدالة عليها برهان اخر للفلاسفة وتقريره انه تعالى عالم بذاته فاذا علم ذاته
علم ما عداه جميعا اما الصغرى فلان العلم عبارة حضور المعلوم عند العالم على ما عرفت وذاته
تعالى غير غائبة عنه تعالى واما الكبرى فلانه مبدا لجميع ما عداه اما بوسط او بغير وسط والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاعتراض بانا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكر ولو سلم فلم لا يجوز
ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر والمحضر ضعيف لا يخفى دفعه على من الف قوانين الحكمة
بل ان العلم عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة وذاته تعالى غير غائبة عنه عن ذاته
ولا نعنى بالعلم الا هذا وهو المراد بقولهم ذاته حاضرة عنده فاته اى غير غائبة عنه وشرط
الادراك ليس الا التجرد والعقلية على ما عرفت واعترض الاشراقيين بانه لو كان التجرد شرطا للشعور
الشىء لنفسه لكانت الهيولى شاعرة لنفسها اذ ليس للهيولى هيولى مدفوع لانها ليست فى حد
ذاتها مستقلة والشرط هو التجرد مع الاستقلال ومن الادلة السمعية على ما ذكرنا من تقرير
مذهب الفلاسفة قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وغايته اللطافة التجرد
التام وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر على بعض المعلومات بل هو شامل لجميع الموجودات والمعدومات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الممكنة والمستحيلة وجميع الكليات والجزئيات ومحيط للاشياء الغير المتناهية كالاعداد
ونعيم الجنان اما سمعا فلقوله تعالى والله بكل شيء عليم واما عقلا فلما مر من ان المقتضي
للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اي العلم كما هو رأي الصفاتية او بدونها كما هو رأي
نفاتها والمقتضي للمعلومية هو ذات المفهومات من حيث كونها مفهومات ونسبة الذات
الى الكل على السوية فلو خصت عالميته ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وهذا هو المذهب الصحيح
والمشرب الصريح والصراط المستقيم وخالف بعضهم هذا المذهب فمنهم من خالفوا في العلم
بذاته فذهبوا الى انه تعالى لا يعلم ذاته لعدم الاثنينية اي العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
الشيئين وهذا مذهب الدهرية والجواب منع كون العلم مطلقا هو النسبة على ما عرفت بل صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة لتحقق التغاير بينهما ومنهم
من قال انه يمتنع بعلمه والى هذا المذهب اشار بقوله او بالعلم اي خالفهم في العلم بالعلم
للزوم ولا يتناهى الصفات لانه يلزم على ذلك التقدير اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم
وهو محال لان كل ما هو موجود فهو متناه ومنهم من خالفهم في العلم بغير المتناهي واليه اشار بقوله
او بغير المتناهي لاستحالة وجوده وهذان المذهبان قريبان والجواب عنه كما مر ان العلم صفة
حقيقية واحدة ذات اضافة لها تعلقات والتسلسل فيها جائز ومنهم من قال بانه يمتنع علمه تعالى
بالمعدوم واليه الاشارة بقوله او بالمعدوم لانه نفي محض والمعلوم متميز ولا شيء من المعدوم
بمتميز والجواب منع ان كل معلوم متميز ان اريد التميز في الخارج ومنع ان لا شيء من المعدوم بمتميز
ان اريد بحسب الذهن وخالفهم الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها وتغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته ولما كان رد مذهبهم عمدة عند المتكلمين نسب مذهبهم
اليهم ورده بقوله ورد بان من الجزئي ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته بالاتفاق وكذا
العقول والنفوس والاجرام العلوية عندهم فلا يتم دليلهم وفيه نظر لان مذهبهم في الجزئيات
المتغيرة المادية فلهذا ارد فهذا الجواب بجواب آخر وهو قوله وان تغير الاضافة لا يوجب تغير الصفة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المضاف يعني ان العلم صفة ذات اضافة وتغيرها لا يوجب تغير المضاف كالقديم متصف بانه
توجد قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ثم بعده اذا فني الحادث ثم معه اذا وجد من غير
تغير في ذات القديم وهذا ما قيل ان علم الباري تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه تعالى
بانه وجد الا ترى ان من علم ان زيدا سيدخل غدا في الدار واستمر هذا العلم الى الغد علم بهذا
العلم انه يدخل الان ثم بعد الغد بذلك العلم علم انه دخل من غير افتقار الى علم مستانف فلا
تغير في العالمية التي اثبتها المعتزلة وفي العلم الذي اثبتناه قال بعض الفضلاء وهذا ماخوذ
من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل فالله سبحانه عندهم
عالم بجميع الجزئيات الحادثة وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية متغير بل علمها علما
متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات لكن لا من حيث دخول الزمان فيها وهذا معنى قولهم انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط الطبايع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها كيف والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول انتهى اقول لعل ما وقع في الكتب
الالهية من الاخبار عن المستقبل بلفظ الماضي تنبيه واشارة الى ان الازمنة سواسية عنده تعالى
وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بمنزلة مراة ينكشف بها الصور فكما لا تتغير
المراة بتغير الصور ولا يتكثر بتكثرها فكذا العلم وهذا اي ما ذكر من عدم تغير العلم وتكثره
بعد ما تغير المعلوم وتكثره بعد ما تغير المعلوم وتكثر وكذا حكم العالمية عند المعتزلة انما
يصح اذا لم يجعل العلم والعالمية نفس الاضافة والا يلزم التغير او لا شبهة في تغير الاضافة
حين تغير المضاف اليه بل العلم والعالمية صفة ذات اضافة وقد عرفت ان تغير الاضافة
لا يستلزم تغير المضاف وتحقيق مذهب الفلاسفة في العلم بالجزئيات انهم اتفقوا على ان علمه تعالى

ليس بالاحساس والتخيل لانهما نقيصتان وهو على الله تعالى محال وان كانا كمالين في حق بعض الماديات
وكما ان كثيرا من صفات الماديات نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه تعالى عنها وان كانت كمالات
في حقها فكذلك هذان وطريقة العلم بالجزئيات على الوجه الجزئية منحصرة عندهم فيهما
وفي الاشراق الحضوري على ما مرت اليه الاشارة ولما كان المشاؤون لم يقولوا به وانحصر
العلم عندهم في الارتسام لا جرم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالجزئيات على وجه كلي وبينوه
بان مناط الكلية والجزئية عندهم هو نحو الادراك لا دخل لشان المدرك فيهما فانهما
ينشآن من اختلاف نحوين من الادراك لا من الادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما
يدرك بالاحساس يكون جزئيا وكلما يدرك بالتعقل يكون كليا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع
الامور ولكن على الوجه المذكور الكلي وعلى وجه لا يمنع فرض الشركة فالعلم بالجزئيات
من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي فلا يلزم عليهم ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول عندهم فكيف يثبتون العلم بالجزئيات قال الشيخ في التعليقات الاول
يعرف الشخص واحواله الشخصية وزمانه الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه المودية اليه
وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء من الاشياء ولا يعزب عنه
مثقال ذرة فهذا مذهبهم في العلم بالجزئيات وسواء كان حقا او لا لا يصح تكفيرهم كما وقع التكفير
من متاخري المتكلمين اذ لم ينفوا عنه تعالى الا قسما من العلم دون العلم بقسميه والحاصل انهم ينفون
الاحساس والتخيل والمشاهدة التي هي العلم الحضوري وليس هذا من ضروريات الدين والذي
هو ضروري من الدين هو علمه تعالى بجميع الاشياء حتى الجزئي من حيث هو جزئي فيمكن ان يكون
العلم به على وجه كلي وما وقع في بعض عباراتهم من نفي علمه تعالى بالجزئيات على وجه الجزئي فانما هو
باعتبار ان قولنا على الوجه الجزئي متعلق وقيد للعلم لا للمعلوم فالمعلوم جزئي والعلم كلي
فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فان قلت كونه تعالى بصيرا من ضروريات الدين ولعل
هذا هو المشاهدة كما علمت من كلام الشيخ المقتول حيث عد افعاله تعالى يرجع الى البصر الا ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ان البصر يرجع الى علمه لان بصره يرجع الى علمه قلت ان الضروري هو كونه تعالى بصيرا اما
كونه تعالى بصيرا باى وجه هو فليس من الضروريات ومنها اى من الصفات الوجودية الارادة
وهى صفة حقيقية له تعالى قديمة قائمة به تعالى بها يخصص احد طرفى المقدور من الوجود والعدم
بالوقوع وهذا مما اتفق مذهب اهل الحق وعند الكرامية هى صفة حادثة قائمة بالذات اى بذات
الواجب تعالى وفيه ما مر ولما اورد علينا ان الارادة تحتاج فى تعلقها باحد الطرفين الى المرجح كالعلم
فتحتاج الى ارادة اخرى دفعه بقوله وتعلقها لذاتها لا لامر مغاير لذاتها حتى يتسلسل وقد
اورد ايضا ان الارادة لو كانت قائمة لزم قدم المراد فاجاب بقوله وقدمها لا يوجب قدم المراد
كما ان علمه تعالى بالاشياء لا يوجب قدم الاشياء لانه تعالى اراد فى الازل ان يوجد الاشياء فيما لا يزال
هذا التنبيه عليه ولما فرغ من تقرير مذهبه ودفع ما يرد عليه اراد ان يزيف مذهب الخصماء والقول
انها اى الارادة صفة زائدة حادثة قائمة بلا محل ضرورى البطلان اشارة الى مذهب الجبائية
وعبد الجبار والقول بانها العلم بالنظام الاكمل اشارة الى ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الارادة
عبارة عن العلم الذى يسمونه عناية وهو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علم
السابق مع الاوقات الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود فى واحد منها بحيث لا
يتصور ما هو اكمل منه بل ولا يساويه ايضا واعلم ان المشائين القائلين بارتسام الصور الزائدة
على ذاته ذهبوا الى ان ارادته تعالى بعلمه باشياء الخارجة عين تلك الصور واما ارادته المتعلقة بتلك الصور
المرسومة فهى عين ذاته تعالى وعين علمه بذاته واما عند الاشراقيين فكما ان علمه بذاته عين ذاته
وعلمه بذوات الاشياء عين ذواتها كذلك محبته لذاته عين ذاته بالذات من حيث كونها مبادى
لها وعين ذواتها بالعرض من حيث كونها ناشية عن محبة الذات ارادته للاشياء الخارجية اى
مريديته لها هو كونه بحيث تفيض عنه صور الاشياء معقولة مشاهدة عنده رضيا بها على نظام
هو اتم النظامات الممكنة كما لا وخيرا وتحقيق ما ذكروه ان علم الواجب تعالى بذاته وعين ابتهاجه بذاته
التى هى منشاء ومنبع لجميع الخيرات والكمالات ومن ابتهج بشىء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كونها صادرة منه فهو يريد الاشياء لا للذوات بل لانها صدرت عنه والداعي لذاته تعالى او
القول بكون الارادة عبارة عن كون القادر غير مكره ولا ساه اشارة الى احد قولي النجار
او القول بكونها عبارة عن العلم في فعله بما فيه من المصلحة والامر عطف على العلم في فعل غيره
اشارة الى قول الكعبي او الداعية التاء فيه للمبالغة كما في علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية
وقد يستعمل بدون التاء ايضا وهو معطوف على او الفاصلة السابقة عليه بمعنى العلم بنفع
زائد في الفعل اسمي عندهم بالعلم بالمصلحة وهذا القول منسوب الى رؤساء المعتزلة كالنظام
والجاحظ وابي الحسين وابي القاسم البلخي على تقدير مغايرته للكعبي وهذا النقل موافق لشرح المواقف
وما في الاربعين من ان معنى كونه مريدا في افعاله تعالى عند ابي القاسم البلخي انه موجدها او في افعال غيره
انه آمر بها وقال في ابكار الافكار اما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصف الله تعالى بالارادة
شرعا فليس معناه انه اذا وصف بذلك في افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد
انه آمر بها فنفي لما هو معنى الارادة حقيقة وقوله فالقول اي هذا القول يستلزم نفي الارادة المعلوم لكل
متصف فان من الضروري علمنا ان الارادة صفة حقيقية غير العلم اذ كثيرا ما نعلم شيئا ولا نريده ثم
اذا اردناه نجد من انفسنا ان لنا حالة اخرى وهذا الكلام رد الى المدعي بديهي وقد
دل عليه اي على معنى الارادة النصوص واستلزام الفعل بالاختيار اي الفعل بالاختيار الثابت
لله تعالى على ما تقدم بيانه يدل على كونه مريدا ويستلزمه وقد قيل في الفرق بين الاختيار والارادة ان الاختيار
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ثم يميل الى احدهما والمريد ينظر الى
الطرف الذي يريده وهذا الفرق لا يخل بالاستلزام **ومنها** اي من الصفات الوجودية الحيوة
والسمع والبصر لدلالة النصوص القاطعة واجماع الانبياء بل واجماع جميع العقلاء على ذلك على كونه
تعالى متصفا بهذه الصفات ولان الخلو عنها نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وقال في شرح المقاصد وقد
علم بالضرورة من الدين وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع
بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه تعالى قادر عالم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وعالم على ما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح
له تعالى من الكمالات يثبت له تعالى لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة وعلى الكبرى بانها صفة كمال قطعا
والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو عليه تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان
ان الحيوة في الغايب ايضا تقتضي صحة العلم والسمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم
به آفة ثم اذا سبرنا وفتشنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله السمع والبصر سوى كونه حيا
لزم الحكم بمثل ذلك في حق الحق تعالى واوضح من ذلك ما اشار اليه الامام حجة الاسلام الغزالي انه لا خفاء
في ان المتصف بهذه الصفات اكمل مما لا يتصف بها فلو لم يتصف بها الباري تعالى لزم ان يكون
الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه تعالى وهو محال ولا يرد عليه النقض بمثل الماشي والحسن الوجه
لان استحالة اتصافه تعالى بها علمت قطعا بخلاف السمع والبصر ثم قال واما الاعتراض بانه لا
سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية
والاكتفاء في ثبوت الاجماع على كونه تعالى حيا بصيرا اذ لا حاجة الى ساير المقدمات التي بها يناقش فيها
فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لم يلاحظ الاجماع عليه او لم يره حجة اصلا او يعتقد انه لا
يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبساير الادلة السمعية بكون انزال الكتب وارسال
الرسل فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا انتهى وحاصل جوابه الرد على زعم ان العمدة هو الاجماع
ليس الا كما هو المفهوم من كلام صاحب المواقف وح لا يرد عليه ان صاحب المواقف لم يقل بانه
لا سبيل الا ما ذكر سوى الاجماع حتى يأتي الجواب بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع وذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان البصر نفس العلم بالمبصر والسمع نفس العلم بالمسموع ووجهه
انهما العلم المخصوص ان مجرد الاطلاق لفظ السمع والبصر في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في
الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم وبملاحظة ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين
بالمبصرات والمسموعات بالآلتين يعلم ان استعمالهما في حق الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراكه

المبصرات والمسموعات فيكونان راجعين الى العلم وذهب اليه حكماء وذهب سائر المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الالات يقولون انه لا حاجة
لنا الى الالة ليس الا لعجزنا وقصورنا وذات البارى منزه عن العجز والقصور فيحصل له تعالى
بلا الة ما يحصل لنا بالالة فثبت له صفات من الحيوة والسمع والبصر اى ثبتت تلك
صفات متغايرة للعلم قديمة ولما كان لقايل لو كان السمع والبصر قديمين للزم قدم المبصر و
المسموع لامتناع السمع بدون المسموع وكذا البصر اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم قدم المسموع
والمبصر لجواز ان يكون كل منهما صفة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وههنا شبهة اخرى
اشار اليها والى دفعها بقوله وما يقال انها اى الصفات الثلث المذكورة من الحيوة والسمع والبصر
من اوصاف الاجسام ويلزم من اثباتها جسمية تعالى فان الحيوة واعتدال المزاج اى اعتدال
نوعى للمزاج الحيوانى او صفة مقتضية للحس والحركة الارادية مشروطة بالاعتدال المذكور
حتى اذا خرج عنه اخل الموت فح يجب ان يكون من اوصاف الاجسام وكذا حكم السمع والبصر
فانهما اما حالة ادراكية تتبع تاثر الحاسة او نفس تاثر الحاسة فيلزم من اثبات الحيوة والسمع و
البصر جسميته تعالى ممنوع خبر لقوله وما يقال اى لا نم كون الحيات والسمع والبصر عبارة عما ذكر ولو
كانت فى الشاهد دون الغايب اذ كما ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذات كما هو التحقيق كذلك
صفاته تعالى مخالفة للصفات الثابتة للمخلوقات فى اشتراط الالات وكذا فى غيره وكذا ممنوع كونهما
اى كون السمع والبصر مجرد العلم المتعلق بالمسموعات والمبصرات على ما هو راى الشيخ ومن تحذو حذوه
ولا يخفى عليك ان المنع على الدعوى فى الحقيقة منع لدليله على ما هو المقرر فلا يرد ان كونهما مجرد العلم
المتعلق بالمسموع والمبصر عين دعوى الشيخ ولا يمنع المدعى ولما كان ههنا شبهة بما يورد على قول
الشيخ من انه لو اطلق السمع والبصر باعتبار العلم بالمسموعات والمبصرات فيطلق الشم واللمس والذوق
باعتبار علمها ايضا اشار الى دفعه بقوله واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به الشرع ولهذا لم
يطلق عليه تعالى بخلاف السمع والبصر ولم يجوز العقل لانها لا تحصل الا بالاتصالات فان الذوق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الذوق لا يحصل الا باتصال الشيء بجرم اللسان وكذلك حكم غيره على ما اشار اليه امام الحرمين
بان الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراك الآخر اعني
الادراك المتعلق بالطعوم والروائح والحرارة والبرودة والخشونة اذ كل ادراك تنتفيه
فله ضد هو آفة فما دل على وجوب وصفه تعالى بالسمع والبصر دل على وجوب وصفه
بالادراكات ثم تقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ
عن الاتصالات تعالى الواجب تعالى عنها مع انها لا تبتني على حصول الادراكات فانك تقول
شممت فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس والظاهر ان قوله واما الشم الخ تحقيق
وبيان لعدم اتصافه تعالى بهذه الاوصاف عند الجميع عقلا ونقلا ويلائمه كلام الملا

الكلام

قوله لكن المذهب انه تعالى لا يدرك متعلقاتها **ومنها** اي من تلك الصفات الكمالية
الوجودية الكلام واثبات هذه الصفة له تعالى بشهادة الانبياء عليهم الصلوة والسلام
ولما كان لتوهم ان يتوهم ان اثبات الكلام بشهادة الانبياء عليهم الصلوة والسلام يفضي
الى الدور لان اثبات الكلام بقول النبي عليه السلام موقوف على صدقه وصدقه موقوف
على اخبار الله تعالى بصدقه بطريق التكلم فيلزم الدور اشار الى دفعه بقوله مع عدم
توقف دلالة المعجزة على الكلام فلا دور اي انا نمنع توقف اثبات صدق النبي عليه السلام
على اخبار الله تعالى بصدقه بل يجوز ان يثبت صدقه بدلالة المعجزة بان يقول النبي عليه السلام
انه تعالى متكلم وانا صادق في هذا القول ودليل صدقي هذا الامر الخارق الذي اورده
ولا شك انه عند رؤية المعجزة بعد ما ادعى انه تعالى متكلم وانه صادق في هذا القول يذعن
ويطمئن القلب بانه صادق ولان ضدها اي ضد الكلام في الحي نقص لان عدم
التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام وهو حي نقص والاتصاف بهذا الكلام وهو عليه تعالى
محال ثم انه اكتفى في المتن على ذكر الحي وقد ذكر في شرح المقاصد بان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر لان الواحد يكفيك من كل ثم انه لا اختلاف بين

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ارباب الملل في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه تعالى وفي قدمه وحدوثه فذهب اهل
الحق الى ان كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى
منافية للسكوت والآفة كما قال وهو اي الكلام عندنا صفة ازلية منافية
للسكوت والآفة في الاخرس يدل عليها بالعبارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية
فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف في العبارة لا فيما يعبر عنه بها كما ان ذات الواجب
الاحدية يذكر بلغات مختلفة متكثرة ويدل عليها بالكتابة والاشارة وغرضه من هذا
الكلام دفع توهم ان تلك الصفة نفس العبارات وايضا من كلامه وكلام شراح المواقف
والمقاصد ان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ وقال بعض الفضلاء
المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية
لما تعلقت بتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ وبه يصح كون مدلولات
الالفاظ انواعا مختلفة مع ان المعنى القديم واحد غير متكثر وهذا مراد عبد الله بن سعيد
القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي الى غير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال
وجمهور الفرق من المخالفين على ان المعقول من الكلام هو الحسي اي المركب من الاصوات والحروف
المسموعة بالاذن دون النفسي الذي اثبته اهل الحق واليه اشار صاحب التجريد بحيث قال
والنفساني غير معقول وفيه نظر لانك اذا اردت ان تخبر بكلام تثبته اولا في ذهنك مرتبا
خاصا ثم تعبر به بعبارة مخصوصة تحاذي النظم في ذهنك حتى انه ليس بين الاول والثاني
فرق في النظم والترتيب انما الفرق في ان احدهما باللسان والآخر بالنفس فالذي باللسان
كلام لفظي والذي في النفس كلام نفسي وليس ما في الذهن من الصور العلمية بل نسبة الكلام
المنظوم النفسي الى تلك الصور مثل نسبة الكلام اللفظي اليها في التغاير فعلم ان الكلام النفسي
معقول وانه يغاير العلم وانه منظوم مرتب في النفس ولا تغفل من ان ترتيبه ليس من قبيل ترتيب
المسموع مما يوجب الحدوث فان المنقوش بالطابع مرتب في نفسه وان لم يكن في طبعه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

طبعه حصوله بالطبع ترتيب وهذا المقدار يكفي في تصوير الكلام النفسي وان كان التحقيق في
الكلام النفسي الذي قال به اهل السنة هو ما سيأتي ولم يقل احد بقدمه اي بقدم الكلام
المركب من الحروف والاصوات الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه اي الكلام
المركب مرتب الاجزاء ضرورة كون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالاول منها فكيف يكون
الثاني المسبوق بالاول قديما وكيف يكون المركب منهما قديما مع انه ممتنع البقاء وكفاك شاهدا
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
وقد يوجه كلامهم بان بعض الجبابرة كلفوهم بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق
مشترك بين المفترى وبين الحادث فلما كان المفترى معنيه لم يجوزوا ان يطلقوا
لفظا لهذا المعنى لئلا يذهب ذهن القاصرين الى اعترافهم بكونه مفترى اقول لا يخفى
بعد هذا العذر وبعد قوله لا يصح عذرا في القول بقدم الجلد والغلاف وذهب الكرامية
الى ان المنتظم من الحروف والاصوات مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى
لا كلامه تعالى وانما كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم كذا في شرح المقاصد وفي شرح المواقف
وشرح التجريد واتفقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم
زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى وقد وقع في شرح المواقف قبل
هذا الكلام هذه العبارة وقالت الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج
اليه الباري في ايجاد الخلق ثم اختلفوا فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن والمنقول
الاول بل على قيام مجموع الكلام اللفظي وعند المعتزلة هو اي الكلام حادث في جسم ما كاللوح المحفوظ
او جبرئيل او النبي صلى الله عليه وسلم وخالفهم بعضهم في نفس كن فانه قال قوله تعالى كن عرض حادث
لا في محل لان المحل السابق على الحال بالذات والمحل انما يحصل بهذا اللفظ كما قال تعالى انما
قولنا لشيء الآية والجواب ان معنى قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو ان ليس قولنا بشيء من الاشياء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عند تكونه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء ولو كان هذا القول لكنه
من سرعة التكوين لم يتجه ايضا والمعتزلة قطعوا انه ليس الكلام امرا وراء هذا المركب
المنتظم والحال ان هذا المركب حادث والحادث لا يقوم بذاته فلا جرم يقولون بقيامه بجسم غيره
تعالى حادث فيه وقالوا معنى تكلم الباري هو خلقه فيه اي في ذلك الجسم واعلم انه ينتظم
من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم الكلام والاخر حدوثه اما الاول
فهو ان الكلام صفة من صفاته تعالى وهي قديمة فالكلام قديم واما الثاني فهو انه
من جنس الحروف والاصوات وهي حادثة فالكلام المركب منها كذلك فاضطر القوم
الى قدح احد القياسين فمنعت المعتزلة لكونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل
صفة قديمة والحنابلة والحشوية كون المنتظم من الحروف والاصوات حادثا والاشاعرة
كونه من جنس الحروف والاصوات بل هو معنى واحد قديم قائم بذاته تعالى ولا نزاع بيننا وبين
المعتزلة في حدوث المولف من الاصوات و في قدم الكلام النفسي لو ثبت انما النزاع في
ثبوته وعلى هذا الكلام النفسي يحمل ما نقل عن الشيخين ابي حنيفة الاعظم وابي يوسف
القاضي انه كان بينهما مناظرة ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر
كذا في شرح المقاصد لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام في محل
القطع بان موجد الحركة في جسم لا يسمى متحركا ولا يتصور قيام الكلام اللفظي حتى
يقال ان القائم به هو هذا المولف من الحروف والاصوات كما ذهب اليه الحشوية والحنابلة
لكونه حادثا بالضرورة وامتناع قيام الحوادث بذاته فتعين ان يكون الكلام القائم
بذاته تعالى هو المعنى المعبر عنه بالكلام النفسي والصفة الحقيقية اذ لا ثالث يطلق عليه اسم
الكلام والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء اي يتحقق دفعة اجزائه كالقائم بنفس
الحافظ او بالطابع فانه قائم به دفعة وهم وهذا اشارة الى دفع شبهة ترد على ما ذكر
من ان المولف من الحروف والاصوات لا يكون قديما ضرورة شرط تحقق بعضها انقضاء

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

انقضاء البعض وبيان وروده ان هذا الشرط ليس الا فينا لقصور آلتنا واما الكلام القايم
بذاته تعالى فمجموع انه مركب من مؤلف قائم دفعة بذاته تعالى وهذا الاحتمال ما ذكره بعض المحققين
وحكم المص بانه وهم اذ لا يعقل من الكلام اللفظي ان يكون كله قائما دفعة ومن الوهم ايضا ما
ذكره المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية من ان كلام الله تعالى هي الكلمات التي
رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ تاليفها وهذه الصفة قديمة
وليس الكلام الله تعالى الا ما دبره الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها
في وجودها العلمي حتى يلزم حدوثها انتهى ملخصا وفيه نظر لان الكلام النفسي لو كان عبارة
عن تلك الكلمات فقط كما هو الظاهر من كلامه كان من قبيل الامور الموجودة في العلم دون
الخارج والكلام فيه وليس احد يثبت وجود القران المجيد بالترتيب الخاص في العلم الازلي
والذي يلوح من الكلام ان الله سبحانه صفة ثابتة في الازل وينشعب ذلك الى الطلب والزجر
والحكم والالفاظ تعبرات عن هذه الامور قال الامام الرازي في نهاية العقول بعد ذكر كلام
فثبت ان امر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية قايمة بذاته تعالى مغايرة للارادة والعلم
تعالى وان الآي الواردة في الكتب المنزلة دليل عليها انتهى وهذه الصفات الثابتة التي
اريد منها المعاني المصدرية لا الجمل الخبرية والانشائية تنشعب من امر واحد وهو الكلام
الباطني الذي هو ضد الخرس الباطني فان صاحب الخرس الباطني عاجز عن تمني الكلام
سواء كان طلبا او اخبارا اغلاق المتكلم ومن ههنا يعلم ارجاع انواع الكلام الى امر
واحد وكيفية ارجاعها والنسبة بين الراجع والمرجع ثم اعلم ان صاحب المطالع بعد
ما ذكر مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة قال ان الاطناب في ذلك قليل الجدوى لان
كنه ذاته وصفاته تعالى محجوب عن نظر العقول وقال السيد العبري في شرحه ان الاطناب في
ماهية كلامه تعالى وفي مغايرته للعلم والارادة قليل النفع ولنا ايضا وجه آخر لاثبات الكلام
النفسي وهو ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى يعبر عنه بالالفاظ التي نسميها

بالكلام الحسي وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللغات وهو المسمى بالكلام النفسي وهو غير العلم والارادة
اما بيان مغايرته للعلم فلان الرجل ربما يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه وهذا كما ترى فان
المط مغايرته لمطلق العلم بمعنى الادراك المطلق لا العلم بمعنى الادراك المطابق ودفع بان
الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون علما تصديقيا لا تصوريا ففي المثال
المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات
لما اخبر به وقال صاحب الصحايف الفرق الواضح البين بين الكلام النفسي والعلم ان
الكلام النفسي لا بد ان يكون مع قصد الخطاب مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون
فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما والمتكلمون تحيروا في الفرق بينهما وهذا الفرق
من خواص افكارنا واما بيان مغايرته للارادة فلان الرجل قد يامر عبده بان يفعل ويطلب
ذلك الفعل منه وهو لا يريد ذلك بل يريد الاعتذار من ضربه بانه يعصيه واعلم ان
منشاء توهم ان الكلام عين الارادة هو ان من الكلام ما هو الطلب والطلب هو
الارادة لان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اريد منك بينهما تناقض
ولا يخفى بعد هذا الوهم لان الكلام كما يكون طلبا فقد يكون غير طلب وكما يطلب الامر
المراد غيره فتامل والمص لم يذكر دليلا على مغايرته لهما تنبيها على الوجدان الصحيح يكفي
للثابتة في طوايفه وقوله دليل عليه العبارة او الكتابة صفة بعد صفة بقوله معنى وشاع
عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه اي على ذلك المعنى كما قال ان الكلام لفي الفواد وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا فلا يرد انه كيف يمكن ان يطلق عليه اسمه تعالى اسم المتكلم
مع ان المعنى القائم لا يطلق عليه اسم الكلام وكذا يطلق على ذلك المعنى اسم القول ولا نزاع
في انه اي لفظ الكلام يعم ويطلق على اللفظي لكن عندهم اطلاق الكلام على اللفظي
فحسب وعندنا يطلق عليه وعلى النفسي ايضا بطريق الاشتراك او بطريق المجاز المشهور
قال صاحب التجريد في المسموعات وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل كلام غيره وقال شارح

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

شارحه قالت الاشاعرة الكلام لفظي ونفسي وهو المعنى القايم بالنفس الذي هو مدلول
الالفاظ كما قال الشاعر ان الكلام الخ والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والمعتزلة
نفوا ذلك وقالوا اذا صدر الكلام عن المتكلم فهناك ثلثة اقسام العبارة والعلم بثبوت
النسبة او انتفائها وثبوتها او انتفائها في الواقع والآخران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول ثم قال واما ما اثبت الشاعر فاما لاعتقاده ثبوت الكلام تقليدا واما لان
المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار سمي كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وحصر فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الآلة هكذا في حاشية السيد على الشرح القديم للتجريد ويفهم منه
ان اطلاق الكلام حقيقة ليس الا على اللفظي فراد المص انه لا نزاع في مجرد الاطلاق
وذلك الاطلاق عندنا بالاشتراك او بالمجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع ثم المشهور
عند الاصحاب ان علاقة المجاز هو كون المنتظم من الحروف دالا على كلامه تعالى القديم
حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غيره تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عند المص
ان له اختصاصا اخر بالله تعالى كما قال لا مجرد انه اي الكلام اللفظي دال على الكلام القديم
بل لانه تعالى انشاءه اي الكلام اللفظي برقومه في اللوح المحفوظة بان اوجد اشكالا فيه او انه
تعالى انشاءه بحروفه في لسان الملك قال المص في شرح العقايد التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له وبين اللفظي الحادث المولف
من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح نفيه
بان يقال ليس النظم المولف المنزل المفصل كلام الله تعالى والاجماع على خلافه ثم قال وما وقع في
عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المولف بل ان الكلام
في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به ووصفه لذلك انما هو باعتبار
دلالته على المعنى القديم ولا نزاع لهم في الوضع والتسمية انتهى ولا يخفى ان هذا نص في الاشتراك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وتنصيصه به فما ذكر ههنا من تجويز الاشتراك والمجاز فانما هو لاجل ان الصفة الاطلاق
يحصل بكل واحد منهما وهو المقصود هنا واعلم ان اللوح المحفوظ على ما نقل عن ابن عباس رض لوح من درة
بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وهو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق
السماء السابعة كتبت فيه ما كان وما يكون الى يوم القيمة وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش
بصور الكليات الكائنات على ما يليق عليه تفيض العلوم على العقول الانسانية على قدر استعدادهم المختلف
كذا ذكره المحقق في التلويح وشرح المقاصد في مبحث النظر وما وقع في بعض المواضع من انه هو العقل
الاول فوجه التوفيق انه اراد بالاول هو الاول بالنسبة الينا كما قد يقال فلك القمر هو اول الافلاك
ويمكن ان يحمل على القولين وكلام الفارابي يشعر بانه نفس الفلك الاعلى وقال الامام الغزالي ان لوح الله تعالى
لا يشبه لوح المخلوقين كما ان ذاته لا يشبه ذوات المخلوقين بل ثبوت المقادير فيها يضاهي ثبوت كلمات
القرآن وحروفه في دماغ الحافظ وقلبه فانها منظور اليها حتى كانه ينظر اليها حيث يقرؤه ولو
فتشت من دماغه جزءا جزءا لم تشاهد الخط فمن هذا النمط ينبغي ان يفهم كون اللوح منقوشا بجميع
ما قدره الله تعالى وقضاه ثم اعلم انهم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان
اخبر عبد الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد يكون مثله لا عينه والاصح ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص
لكن لا من حيث تعين المحال فيكون واحدا بالنوع ما يقرؤه القاري نفسه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما
للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى ابعاضه ووجه اختصاص
موسى عليه السلام بانه كليم مع ان المؤلف المركب كلام الله تعالى وان هذا مسموع لكل احد اما لانه
سمع الكلام الازلي بلا صوت كما سيرى تعالى بلا كيف وكم هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية
والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق
العادة وهذا الوجه هو المختار عند الامام حجة الاسلام الغزالي واما لانه عليه السلام سمع صوتا
من جميع الجهات على خلاف العادة واما لانه سمع صوتا من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى

اللوح المحفوظ

القرآن

تولى بخلقه من غير كسب للعباد والى هذا ذهب الامام ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق وقال الاستاذ واتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول
بذلك ومنهم من تردد ومن قال لما كان المعنى القايم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان
مسموعا بخلاف لفظي لا معنوي كذا في شرح المقاصد ويخص العرفي منه اي من كلام
اللفظ باسم القرآن كما خص العبري منه باسم التورية والسرياني باسم الانجيل وهو المتبادر
عند العامة وفي علم الاصول لان المولف العربي هو الدليل على الاحكام واليه يرجع ما
يشهد به الحدوث مثل المنزل والعربي والمقرو والمسموع والمتحدى به ونحو ذلك مثل قوله
تعالى من ذكر من الرحمن محدث وهذا اشارة الى جواب عن تمسك المعتزلة اما تقرير
التمسك فبان كون القرآن منزلا وعربيا ونحو ذلك اول دليل واعدل شاهد على ان
القرآن لفظ حادث لان العربي والمقرو والمسموع والمتحدى به والمنزل لا يكون الا اللفظ
الحادث لان نزول المعنى القايم بذات الله تعالى محال بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا ينتقل
بنفسه عن محله لكنه يمكن انتقاله بان ينتقل محله معه فقد روي ان الله تعالى انزل القرآن في رفعة الى
سماء الدنيا فحفظه الحفظة وكتبه الكتبة وهذا يوريه الحائز كان مكتوبا في محل ثم نزل منها
بلسان جبرئيل عليه السلام الى سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا بحسب المصالح واما
تقرير الجواب فبان اثبات ما ذكر من تلك الخواص لا يدل الا على ان له تعالى كلاما لفظيا وانه حادث و
ما يدل على حدوث الكلام مطلقا وانحصاره في اللفظي قالوا اي المعتزلة لو كان الكلام ازليا لزم الكذب في
اخباره تعالى لان الاخبار بما مضى في الازل كذب ضرورة صدقه تقتضي تحقق النسبة في زمان
قبل الازل وحيث لا زمان فيلزم الكذب وقالوا ايضا الامر والنهي بلا مامور ومنهي ومخاطب
سفه اذ امكان الطلب من المامور والمنهي المعدومين حالة العدم بالاتيان حالة العدم والامر والنهي
في حالة العدم عبث انكان الطلب منهما حالة العدم بالاتيان حالة الوجود اذ لا فائدة في تقديمه على المط
منه والحكيم تعالى منزه عن ذلك واجيب بانه اي الكلام انما يصير احد هذه الاقسام المذكورة فيما لا يزال

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وهذا الجواب منسوب الى عبد الله بن سعيد فان قيل وجود الجنس من غير ان يصير احد الانواع
ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال وعلى هذا يلزم التغير لان الكلام في الازل لم يكن امرا مثلا
فصار امرا وما ثبت قدمه امتنع عدمه قلنا المراد به انه امر واحد وصفة بسيطة ويعرض له التنوع
بحسب التغاير التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه كذا في شرح المقاصد قال حافظ
الدين في عقيدته صانع العالم يتكلم بكلام واحد قائم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات
غير متجزئ منافي للسكوت وهو به آمر ناه مخبر لا بعد لان مرجع الضمير الجميع الى الحق وقال المحقق
في توجيهه ان الامر مخبر بحلول العقاب عند المامور به والناهي مخبر بحلوله عند فعله وهكذا و
تذكر ما مر مع انه يكفي في تحقق الكلام مخاطب معقول وان لم يكن موجودا خارجيا وهذا اشارة الى
جواب آخر وتقريره ان وجود المخاطب يجب ان يكون على نحو وجود الكلام نفسيا ولم يكن خارجيا فالطلب
يجب ان نفسيا فيكفي وجود المخاطب في العقل والتحقيق في الجواب انه طلب ممن سيوجد بعد
هذا اي انما يلزم العبث والسفه لو جوزنا امر المعدوم ونهيه حالة عدمه وطلب الفعل منه في
تلك الحالة واما الامر والنهي مثلا للمعدوم بان يكون مؤتمرا ومنتهيا حالة وجوده فلا اشكال فيه
وما ذكر من لزوم العبث فممنوع كيف وقد وقع كذلك كما في الخطاب النبوي صلى الله عليه وسلم باوامره
ونواهيه كل مكلف يوجد الى يوم القيمة وليسوا بموجودين وقت الخطاب وخطابه منزه عن العبث
بالاتفاق والقول بان خطابه عليه الصلوة والسلام مختص باهل عصره وشمول الخطاب لما سوى صحابه
ممن لم يكونوا زمنه عليه افضل الصلوة واكمل التحيات بطريق القياس بعيد جدا قال في شرح المواقف
ويرد على هذا الجواب ما يجده احدنا من نفسه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس
الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن انتهى ولا يرد عليه خطابه صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا
لان حقيقة الطلب انما تعلقت بالمخاطبين الموجودين في زمانه عليه السلام وانما تعلقه بنا ضمنا
وتبعا والمذهب المعلوم المختار عندنا انه واحد في الازل يتكثر بحسب تكثر التعلق وهذا التعلق
ازلي عند الشيخ وبعض اتباعه وحادث عند ابي سعيد وغيره وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وان لم يتوافقا في الانقسام الى الاقسام بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله
تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من الاقسام فاثبته الشيخ ونفاه ابن سعيد وطائفة
كثير من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال اذ لم يرد السمع والشرع بالتعدد اي يكون الكلام
متعددا فلا يثبت الامور المتعددة ولما فرغ من بيان الصفات المتفق عليها اشار الى بيان صفات
اختلف فيها فقال واثبت الشيخ الامام ابو الحسن الاشعري ومن تبعه من اهل السنة وجمهور معتزلة
بغداد البقاء صفة زائدة على الصفات السبعة وانما اثبته لان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم فكما ان
العالم عبارة عن ذات موصوفة بالعلم فكذا الباقي فيجب ان يكون البقاء صفة زائدة على الذات لان
البقاء ليس من السلوب والاضافات وكذا ليس عبارة عن نفس الوجود بل شيء زائد عليه ورد الدليل بانه اي
البقاء استمرار الوجود فهو عين الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وبانه يدور الكلام على تقدير وجود البقاء
في بقاء البقاء فيلزم التسلسل واما الاعتراف بكون البقاء ليس صفة زائدة على الذات ايضا وقد انكر
وجود البقاء القاضي ومن تبعه وجمهور معتزلة بصرة واثبت بعض الفقهاء كالشيخ الامام ابي منصور
الماتريدي واتباعه من الحنفية التكوين وهم ينسبون اثباته الى قدمائهم كانوا قبل الشيخ ابي الحسن
الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب وله الخالقية ولا مخلوق
اشارة الى التكوين ويفسرونه بانه مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فانه تعالى خالق اجماعا
اي انه تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون حقيقة التكوين ممتنع كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون
ازليا لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اذا ثبت هذا فاعلم انه يختلف اسماء هذه
الصفة بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات بها تسمى تخليقا ومن حيث حصول
الارزاق عنها يسمى ترزيقا ومن حيث حصول الصور بها يسمى تصويرا ومن حيث حصول الحيوة
بها يسمى احياء وقريب من هذا كلام بعض الحكماء بارجاعهم الاضافيات الى اضافة واحدة كما مر وعلم
به اي بالتكوين نفسه بكلام ازلي بانه الخالق المصور فلو لم يثبت التصوير في الازل لكان التمدح
منه تعالى بما ليس فيه وهو ممتنع فيلزم وجود صفة ازلية ثابتة له تعالى وهو المعنى بقول الكل انه تعالى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يكون بالاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا يلزم من قدمه اي قدم التكوين قدم
المكون كالعلم والقدرة فانهما قديمان مع ان متعلقهما حادث فلا يرد عليهم ما توهم انه كيف
يكون التكوين قديما مع حدوث المكون واعلم ان الظاهر ان القدرة عندهم صفة مصححة
والارادة صفة مرجحة والتكوين صفة موثرة وعند القول بهذه الصفة يظهر الفرق
بين الكسب والخلق اذ الاول يستند الى القدرة والارادة للعبد والثاني الى التكوين ويظهر
الفرق بين مذهب الجبرية النافين للقدرة وبين مذهب اهل السنة المثبتين لها ويظهر معنى
القدرة الغير الموثرة فالعبد عند المعتزلة قادر مريد موجد لافعاله وعند الجبرية موجب
وغير قادر وعندنا قادر مريد وغير موجد فح يظهر ظهورا تاما معنى قول السلف لا
جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين كما يظهر كون العبد كاسبا للافعال مع كونه غير خالق
لها مع كونه قادرا مريدا والحق انه معنى اضافي ليس بصفة حقيقية يعقل من تعقل المؤثر بالاثر
وليس هو شيئا سوى تعلق القدرة والارادة واشار الى دفع ما تمسكوا به بقوله وقوع التسبيح
في الازل بالالفاظ الحقيقية مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات والارض فان ما في السموات حادثة
فكذا تسبيحها اي هو بحيث له ذلك فيما لا يزال اي هو في الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات
والاضافات والتسبيحات فيما لا يزال فالله من صفات الكمال والتكوين غير المكون وقيل
هذا القول منقول عن الشيخ الاشعري ان التكوين هو عين المكون ولما كان هذا
بحسب الظاهر فاسدا لان الضرب ليس عين المضروب اشار الى تاويله بان معناه ان المفهوم
من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه
حقيقة فيه او مجازا مشهورا وهذا لا يليق بالمباحث الكلامية وله تاويل آخر وهو ان
الحاصل من التاثير هو الاثر في الخارج لا غير اي معنى قوله ان الاثر عين التاثير هو ان الحاصل
في الخارج هو الاثر لا غيره واما الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق في الاعيان بل نقول
ان التكوين يراد به الحاصل بالمصدر وما يحصل من المصدر الذي هو التكوين عين المكون عنده

يقولوا
عنده لان عند الشيخ ان الوجود نفس الماهية ولما لم يكن الوجود عين الماهية عند غيره لم
بان التكوين بالمعنى المذكور عين المكون بل قالوا ان التكوين غير المكون وهذا الاختلاف
يرجع الى الاختلاف في عينية الوجود وعدمه وقد تحير بعض الناس في قولهم التكوين
عين المكون او غيره وجعله مسئلة علمية واما ساير ما يطلق عليه تعالى لكونه قديما كريما رحيما عظيما
فراجعه الى الصفات المذكورة فالقدم يوخذ من ملاحظة وجوده تعالى من ذاته وكونه حيا
ازليا وابدا وكذا كونه كريما راجع الى الارادة الانعام والرحمة وعلى هذا القياس ومثل الاستواء
واليد والوجه والعين مجازات وتمثيلات اختلفوا ان هذه الامور التي نطقت الايات
بثبوتها له تعالى هل هي صفة زايدة على الذات او هي مجازات فالجمهور على الثاني وهو رواية عن
الشيخ الاشعري وفي رواية اخرى منه ان كلا منها صفة زايدة قال المحقق الدواني في شرحه
للعقايد العضدية واعلم مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي
يتعلق بها تكفير احد من الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة
الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى الكشف فانما اراى
له ما هو الغالب على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد الطرفين
النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى واعلم ان الذي ثبت ضرورة من الدين هو كونه تعالى
في الازل حيا عالما قادرا الى غير ذلك من الصفات واما كون حيوته مثلا زايدة على ذاته فليس ضروريا
فالذي لا بد منه هو الاعتقاد بانه تعالى كان في الازل متصفا بجميع الكمالات منزها عن جميع
النقايص **فصل مبحث الرؤية في احواله** اي فيما يجوز تعلقه به
تعالى انه يصح ان يرى ذهب اهل السنة الى ان الله يجوز ان يرى ويقع رؤيته تعالى في الجنة
للمؤمنين بلا كيف واى جهة ومكان وغير الفهم في ذلك جميع الفرق اما المعتزلة
ومن عند وحذوهم فنفوها مطلقا واما المجسمة ومن يجري مجريهم فانهم وان اثبتوها
الا انهم قالوا بكونه تعالى جسما جاوا رؤيته كرؤية الاجسام ثم انه ليس محل الخلاف الرؤية

مبحث الرؤية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المحمولة على الانكشاف التام فانه ثابت بالاتفاق بل الرؤية بمعنى حصول الحالة الادراكية المتعلقة
بذات الله تعالى في الآخرة مثل الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر مثلا والحالة
الادراكية المتعلقة بذاته تعالى مخالفة للحالة التي عند رؤية القمر بكونها من غير جهة ولا مقابلة
وتوضيحه انا اذا علمنا القمر بالذاتيات والعرضيات حصل لنا نوع من العلم ثم اذا ابصرناه
وغمضنا العين حصل لنا نوع آخر فوق النوع الاول ثم اذا فتحنا العين حصل لنا نوع آخر
فوق الاولين وهو الذي نسميه بالرؤية واذا عرفت هذا فاعلم انه وقع النزاع في انه هل يصح
ان يحصل تلك الحالة بتوسط الحاسة في الآخرة متعلقة بذاته تعالى المنزه عن الجهة والمكان
والاين والكيف والمقابلة والمقاربة وبدون اتصال شعاع من الرائي وارتسام صورة
المرئي فاثبته اهل السنة والجماعة وانكره المعتزلة وغيرهم وبما قررناه اندفع ما توهم بعض
الافاضل من ان النزاع بين الفريقين لفظي لان الرؤية التي هي مشروطة بكون المرئي في جهة ومكان
على حد من القرب والبعد بواسطة خروج الشعاع من الرائي وارتسام صورة المرئي
بكيفية الزيغان واما اذا اريد بها الانكشاف التام العقلي فقد اعترف بجميعه ووقوعه
الطرفان ويحصل ذلك الحال للمؤمنين في الجنة يعني ان المؤمنين يكونون في الجنة ويحصل لهم
رؤية ربهم منزها عن الجهة والمكان واعلم ان الاصحاب لم يعتمدوا على ادلة الوقوع
المستلزم للامكان لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب لان ظواهر
النصوص يجب صرفها عند قيام القاطع العقلي على خلافه فلذا ذكروا ادلة الامكان المراد
بالصحة اولا والوقوع ثانيا اما دليل الصحة اي جواز الرؤية فما هو المذكور بقوله فلان موسى عليه
السلام طلب الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك ولو لم يجز الرؤية لم يطلبها لانه ان كان عالما
بما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى كان طلبه عبثا واجتراء بما لا يليق بجنابه وان كان جاهلا
لم يصح ان يكون نبيا فضلا عن ان يكون كليما مقربا بحيا كيف وان عدم جوازه مما يعرفه جاهل
المعتزلة فكيف لا يعرفه الكليم وهذا احد وجهي التمسك بالآية والوجه الآخر وهو المبين في

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فی قوله والله سبحانه علقها ای الرؤية على الممكن فی نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن لان
التعليق هو ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شیء من التقادير و ارشاد
اليه بقوله فی نفسه الی فائدة جليلة هی دفع شبهة صعبة هی ان الله تبارك وتعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل فاما حال سكونه فلزم وجود الرؤية بحصول الاستقرار او حال حركته
وهو محال فيكون تعليق الرؤية تعليقا بالمحال ووجه الدفع انها علقت فی المستقبل
وعقيب النظر بدلالة الفاء على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون
او الحركة ولا يلزم الاضمار والقول بانه ای موسى عليه السلام انما يطلب العلم الضروری دون
الرؤية وسؤال الرؤية مجاز عن العلم لانه لازمها وايضا يستعمل رای بمعنى علم ای اجعلنی عالما لانك
علما ضروريا مانع وجود هذا الاحتمال كيف يتم الاستدلال واحتمال آخر وهو انه لم يطلب
رؤيته تعالى بل طلب رؤية آية كمال العظمة او رؤية آية من آياته او آية عظيمة ولا يتم الاستدلال
الا اذا كان المراد رؤية الذات او يقال سؤاله عليه السلام لاجل القوم لا لاجل نفسه فانه اذا
كان عالما بامتناعها لكن قومه لما قالوا ارنا الله جهرة سألها ليعلم قومه امتناعها او يقع سؤاله
لزيادة الطمانينة بسماع الامتناع ای ليحصل له بسماع امتناع الرؤية منه تعالى زيادة طمانينة كما
طلب ابرهيم عليه السلام كيفية احياء الموتى ظاهر البطلان خبر لقوله والقول اما الاول فلان
الرؤية لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول الی نص فی الرؤية
نص عليه ائمة اللغة وايضا لا يكون الجواب مطابقا للسؤال فان قوله تعالى لن ترانی اريد الرؤية
بالاتفاق ولا العلم الضروری واما بطلان الثانی فلان جوابه لا يطابق سؤاله وايضا بدل كان الجبل
اعظم آية واما بطلان الثالث فلانه ح جوابه لا يطابق سؤاله مع كونه مخالفا للظاهر حيث لم يقل
ارهم ينظرون اليك فاسدا ما ولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة فان كانوا مؤمنين كفاهم
قول موسى عليه السلام ويجب ردعهم عن السؤال ولم يمهل موسى عليه السلام فی زجرهم الی سؤال الرؤية
ولا يلزم من اخذهم الصاعقة امتناع الرؤية لان ذلك لتعنتهم وقصدهم اعجاز موسى عليه السلام

وان كانوا كافرين لم يفدهم الطلب وقد نقل جواب عن الامام الهمام علي الرضا حين سأله مامون
بقوله يا ابن رسول الله ما معنى قول الله عز وجل ولما جاء موسى لميقاتنا الاية ان نبي الله يقضي ان موسى
عليه السلام لا يعلم بما لا يجوز عليه تعالى فقال الرضا ان كليم الله تعالى علم ان الله جل من ان يرى بالابصار
ولكنه لما كلمه وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله تعالى كلمه وقربه نجيا وناجاه فقالوا
لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعته وكان القوم سبع مائة ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات
ربه فخرج بهم الى الطور وصعد موسى على الطور وسأل الله تعالى ان يكلمهم ويسمعهم كلامه فكلمهم الله
تعالى وسمعوا كلامه تعالى من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وخلف لان الله تعالى احدث الكلام
في الشجرة ثم جعل بحيث سمعوه من جميع الوجوه فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام
الله تعالى حتى نرى الله جهرة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا كبيرا بعث الله تعالى
صاعقة فاخذتهم بظلمهم فقال موسى عليه السلام يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم
قالوا انك ذهبت بهم وقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله تعالى اياك
فاحياهم وبعثهم معه فقالوا انك لو سألت الله تعالى ان يريك تنظر اليه لاجابك وح تعرفه
حق معرفته فقال موسى عليه السلام ان الله تعالى لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف باياته
ويعلم بالاياته فقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة تسأله فقال موسى عليه السلام يا رب سمعت
مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله اليه يا موسى ما سألوك فلن اواخذك
بجهلهم فعند ذلك قال موسى عليه السلام ولعل هذا المنقول لم يثبت من الامام كيف وانه مخالف لظاهر
القرآن قال الله تبارك وتعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن
تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين حيث لم يقل رجع فاخبرهم فقالوا له وهذا
ليس هذا من قبيل الايجاز لان حذف امر يوهم خلاف المقصود بعيد من البلاغة فكيف من اعجاز القرآن
وايضا قول موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين دليل على ان طلب الرؤية كان لاجل نفسه

قصة موسى ع والروية

للمقوم ولا ضرورة للمحي الى حرف الظ وحصول الصعقة لموسى عليه السلام على هذا الجواب
لا يخ من مواخذة المامور على ايقان ما امر به وهو قبيح عقلا عند الخصم وقد روى انه تعالى امره بان
ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة نفر فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم
رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب
مع الباقين فلما دنا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى بهم الغمام فخروا سجدا فسمعوه اذ تكلم
بامره ونهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الرجفة ولا يخفى ما في التعليق من نوع المخالفة واما الرابع وهو احتمال ان يكون السوال للاطمينان
فهو ايضا لا يخ عن ضعف كان اللايق بمنصب النبوة ان يراعي كمال الادب فلو كان موسى عالما
بامتناع الروية ويريد ان يعلم امتناعها بسماع من الله تعالى لكان اللايق بشانه ان يطلب
على وجه لا ينافي منصبه والحال ان سواله الامر الذي تعلم استحالته على الله تعالى مما لا يناسب
الادب الا ترى ان ابرهيم عليه السلام كيف سئل فقال رب ارني كيف تحيي الموتى ولم يقل رب
اتحيي الموتى ولسوال ابرهيم عليه السلام وجه اخر منقول عن الامام الهمام كونه في جواب المامون الخ
وهو انه تعالى اوحى اليه عليه السلام اني متخذ من عبادي خليلا ان سالني احياء الموتى احييته
فوقع في نفس ابرهيم عليه السلام انه ذلك الخليل فلاطمينانه بكونه ذلك الخليل سئل ما سئل
وقد يستدل بهذا الاستدلال للمتقدمين من اصحابنا بان متعلق الروية المشترك بين
الجوهر والعرض ليس في تلك المتعلق امرا الا الوجود المشترك بينهما فانا كما نرى الجواهر فقد نرى
الاعراض كالاجسام والاضواء وذلك الوجود المشترك بينها وبين الواجب تعالى من بيان اشتراك
الوجود لكن حجية هذا الدليل عند القايلين بالاشتراك ظ واما على ظ مذهب الشيخ فلان الامر
لان الحدوث او الامكان وما كان مشتركا بينهما لكنه عدمي وهو ظ فان الحدوث عبارة
عن مسبوقية الوجود وهو امر اعتباري وكذا الامكان فلا يصلح واحد منهما لان يكون متعلق
الروية فلا يتعين لان نقول يجوز ان يكون متعلق الروية المشترك بين الجوهر والعرض امرا

يختص بهما ولا يتناول الواجب تعالى فلا يلزم رويته تعالى مع اشتراكه للمعدوم فيه اي في الامكان
فلو كان الامكان متعلق الروية وهو متحقق في المعدوم الممكن لصح ان يكون مرئيا وهو سفسطة
ولقد احسن حيث ذكر متعلق الروية بدل علة صحة الروية كما هو المشهور اذ فيه لا يرد ان الصحة
امر اعتباري فلا يستدعي علة موجودة بل يكفيها العلة الاعتبارية كالحدوث لان ما لا تحقق له
في الاعيان لا يصلح متعلقا وجواز الروية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري هذا تنبيه
على انه لا يتوجه على الدليل ما اورد عليه من انه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا
انه يجوز ان يكون خصوصية الجوهر والعرض شرطا او خصوصية الواجب تعالى مانعا لان جواز الروية
الخ وفيه ايماء الى انه يتوجه على قولهم صحة الروية هو الوجود والكان لا يندفع عنه ايضا بيان المراد
وجواز روية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والعلوم يلتزم دفع لما اورده الخصم
من الوجود يوجد في هذه الامور فلو كان الوجود علة الصحة يلزم ان يصح روية هذه الامور وهذا
بعيد فقال المص بانه ملتزم وان استبعد فعندنا يجوز ان يرى اعمى الاندلس بقة
الصين فان قيل الواحد النوعي قد يعلل بعلل كالحرارة تكون تارة للنار وتارة للشمس وتارة
للحركة وح لا يلزم ان يكون لذلك الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا علة مشتركة بل يجوز ان
يكون العلل مختصة قلنا الكلام في المتعلق اي في متعلق الروية والروية قد تتعلق بشيء من غير
ان يدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن ان يدرك ما هو زائد من خصوصية لاحدهما ككونه انسانا
وفرسا سوادا او بياضا بل ربما يرى شيئا من بعيد بان يتعلق روية بهويته من غير تفصيل لماهيته
الجواهر والاعراض ثم قد يفصل الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل عن التفصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنه وان استقصينا في التامل فعلم ان متعلق الروية هو الهوية
المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق ويرد عليه ان الهوية المطلقة المشتركة امر اعتباري
كمفهوم الماهية فلا يتعلق بها الروية وان المدرك من زيد في تلك الصورة هو خصوصية ذاته الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به من تفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يلزم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يلزم ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل الاجزاء ولما الوقوع اى وقوع الرؤية فلقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظر اليه الا فى الرؤية اى اذا قيل نظر
فلان الى فلان لم يرد به الا الرؤية وحمل النظر على الانتظار وحمل كلمة الى على النعمة بان يكون
واحد الالاء على ما قيل تعسف لان النظر بمعنى الانتظار يستعمل بغير صلة والضا
سوق الاية لبيان ان المؤمنين يكونون فى الفرح والسرور فى ذلك اليوم واخبار الانتظار
ولا يلايمه بل بما ينافيه كما قيل الانتظار اشد من موت احمر وكون الى بمعنى النعمة
لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى غرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا
لم يحمل عليه واحد من ائمة التفسير فى القرآن الاول والثانى ولقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون بيان دلالته ان الجماعة المعينة حكم عليهم بالحجاب فيعلم ان الحكم على اضدادهم
بضد الحكم عليهم وهذا يصير دليلا باعتبار المفهوم والصرف عن الظاهر الا صادف صحيح
ولقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وجه التمسك ان جمهور المفسرين فسروا الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية على ما ورد فى الخبر ولكون الرؤية اجل الكرامات تعد من اجرة الاعمال ولما ذكر
النصوص القرآنية واراد ان تذكر الحديث اعاد كلمة اللام ليكون اللام دليلين على
كون مدخولهما دليلين مختلفين ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
ليلة البدر وهذا الحديث برواية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة وبنقل الائمة
الخ ويجيب بان الثابت بالحديث هو الرؤية الواقعة على الهيئة المخصوصة وهى الهيئة
المماثلة بهيئة رؤية القمر ورؤية القمر لا ينفك عن مقابلة وجهة ومكان الى غير ذلك
وهو على الله تعالى محال هذا ولا يخفى على من له فهم سليم وطبع مستقيم ان ليس الغرض من
التشبيه الا بيان رؤية الرب تعالى ووقوعها وان كان فى شانه تعالى لا يكون الرؤية
الا على وجه يليق بجنابه وقوله عليه الصلوة والسلام فينظرون الى وجه الله اى
ذاته روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر واما المخالفون من المعتزلة والشيعة والحكماء الذين ينفون جواز رؤيته
تعالى فيدعى اقتضائها المقابلة وهو على الله تعالى محال ويدعى ايضا دوامها اى دوام الرؤية عند
حصول الشرائط اى للرؤية شرائط يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل فى حقه الله
تعالى سوى سلامة الحاسة وكونه تعالى جائز الرؤية لان كون المرئى مقابلا او في حكمه ملونا او فى
صورته يستحيل اشتراطه فى رؤيته تعالى فاذا كان حصول الشرطين الاولين كافيا فى
حصول الرؤية يجب ان يرى الله تعالى دائما والا فلا رؤية فى الآخرة ايضا وقال كلاهما
اى كلا من الاقتضائين المقابلة ودوام الرؤية مم فان الرؤية عندنا لا تتوقف على المقابلة
ولا على شئ آخر بل بخلق الله تعالى فيجوز ان يرى الله شيئا بدون مقابلة فى وقت دون
وقت والعمدة عند الخصم فى نفى الرؤية قوله تعالى لا تدركه الابصار لظهور ان الجمع عام فى
السلب فيجب ان لا يبصره احد وهو بعد التسليم اى تسليم كون الادراك بالابصار هو الرؤية   ما اى ادراكم
ادا عم منها حتى يلزم من نفى الاعم نفى الاخص لان نفى الاعم مخصوص بنفى الاخص وفيه اشارة
الى منع كون الادراك بالابصار عين الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه
الاحاطة بجميع الجوانب بانه لا عموم فى الاشخاص والاوقات فان ملتبث بلا يلزم ان
لا يرى كل احد فى كل وقت ويجوز ان يرى بعض الاحاد فى بعض الاوقات واما قوله تعالى
لن ترانى فليست تلك الكلمة للتابيد ولا عموم الاوقات فلا يلزم منه نفى الرؤية فى الآخرة
واما استعظام الله تعالى سؤال قوم موسى عليه السلام الرؤية حيث قال عز وجل فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فلتعنتهم وطلبهم الرؤية فى الدنيا فلا يدل ذلك الاستعظام
على نفى الرؤية وكما لهاد كما اختلفوا فى جواز رؤية ذاته اختلفوا فى جواز رؤية صفاته ثم علم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فى حصول العلم بحقيقته اى معرفة كنه ذاته تعالى للبشر فذهب البعض
الى الوقوع وقال كثير من المحققين بعدم حصوله ثم هولاء اختلفوا فى جوازه وعدم جوازه ثم
اراد ان يبنيه على هذا الخلاف بقوله ثم الجمهور على انه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود اى كونه
موجودا والصفات الحقيقية والسلوب والاضافات دون كنه الذات وذهب بعض القائلين
بالوقوع من المعتزلة الى انا نعلم ذات الله تعالى كما يعلم هو ذاته وهذا اجتراء عظيم وليعرف هذه
المسئلة عند المتكلمين **فصل فى افعاله** تعالى قوله اختلف الناس
فى موجد فعل العبد فذهب المعتزلة والمتفلسفة والشيعة الى ان موجده هو العبد وذهب
اهل السنة من الصوفية والحكماء المحققون الى ان موجده هو الله تعالى ثم اختلف هولاء
فذهب اهل السنة الى انه لا تاثير لقدرة العبد فى نفس الفعل اصلا وان كان العبد قادرا
وان الفعل واقع من الله تعالى بلا توسط العبد وانما العبد بمنزلة المحل والقابل وذهب الحكماء
الى ان لقدرة العبد تاثيرا لا كتاثير الفاعل الموجد بل كتاثير الادوات والالات واما مفيد الوجود
فهو ليس الا الواجب الوجود كما مر وقد نقل عن الصوفية انهم يسندون الاشياء اليه تعالى بلا واسطة
وبواسطة ايضا لكن مرادهم يجب ان يكون هو مراد احد الفريقين بل هو مراد الاشاعرة ثم
الاستاد ابو اسحق ذهب الى ان الفعل واقع بمجموع القدرتين ومراده ان قدرة العبد ثابتة
وان الفعل واقع بها وان كانت غير مستقل بالتاثير فينضم اليها قدرة ربه فيوجد الفعل ثم مذهب
الاشاعرة غير مذهب الجبرية فان الاشاعرة يفرقون بين الافعال التى لنا فيها اختيار
وبين الافعال التى ليس لنا فيها اختيار بخلاف الجبرية القائلين بعدم مدخلية
اختيار العبد فى افعاله اصلا وان استناد الافعال الى العبد كاستناد السكون الى الحجر و
تحريك المرتعش يده وهذا النحو من الاختيار الذى اثبته الاشاعرة هو المسمى بالكسب فان
الاشاعرة قالوا ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات كتعيين جهة الفعل
والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود الفعل وكون هذا الامر مخلوق الله تعالى فى العبد

يوجب ان يكون افعاله اختيارية اذ بعد وجود هذه الحالة فيه تحقق الاختيار ووقوع
الفعل والاختيار فلا يرد انه اذا كان خلق الاختيار من الله تعالى لم يكن للعبد اختيار
فلم يكن منه فعل اصلا ولا حاجة الى القول بكون الكسب حالا غير موجود ومعدوم فلا يكون
مخلوقا له تعالى قال بعض المحققين انه تعالى اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان
يكون هناك تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له والى ما ذكرنا من مذهب اهل الحق
وبيان مرادهم بالكسب اشار بقوله موجد فعل العبد هو الله واما الشيء الثابت للعبد هو الكسب
غيره وهو اى الكسب امر اضافى كما عرفت يجب للعبد بخلق الله تعالى فيه وهو لا يوجب
وجود المقدور حتى يلزم كون العبد فاعلا وموجدا بل يوجب اتصاف الفاعل الذى
هو في الحقيقة محل الفاعل الفعل الحقيقي به اى بذلك المقدور فان العبد يتصف بافعاله و
يستند اليه تلك الافعال بسبب ذلك الكسب فيصير بعضها قبيحا وبعضها حسنا
فالعبد اذا قصد الى القبيح يكون قصده قبيحا بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة
والعاقبة الحميدة بل يشملها وذلك الامر الاضافي كتعيين احد الطرفين من الفعل و
الترك وترجيحه وصرف القدرة اليه اعلم ان الناس يتحيرون في كون افعال العباد
بخلقه تعالى مع ثبوت الثواب والعقاب لهم ومبنى هذا على ما عاسهم بان القدرة والارادة
كافيين في تحقق الشيء لا دخل لغيرها فيه ولو كان الامر كما اشرنا اليه سابقا من ان القدرة
صفة مصححة والارادة صفة مرجحة وهما غير كافيين فيه بل هنا صفة اخرى تسمى
بالتكوين والشيء يتحقق ويحصل بها وهى صفة موثرة فيه اندفع فيه ذلك التحير وذلك لان
القدرة والارادة للعبد يتعلق بهما الثواب والعقاب ويكون وجود الفعل وتحققه بتكوين الله تعالى
وخلقه والحاصل ان الثواب والعقاب يترتبان على عزم وصرف العبد ارادته الى الاتيان المامور به

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٦١

المامور به او المنهي عنه وان كانا غير موجودين به بل يوجدان بخلقه تعالى وتكوينه فان قلت
الصرف ايضا امر اختياري فيتم الكلام قلت هو تم في الامور الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع
الاعتبار ولولا هذه الصفة مغايرة لهما وكانت القدرة والارادة المنسوبتين الى العبد غير
كافيتين في الفعل لعدم تاثيرهما اصلا كان رفع الاشكال بوجه آخر بان يقال اصل القدرة
والارادة تقتضي امكان ان يكون القادر فاعلا وتاثير القدرة يقتضي ايجابه له وقد اعطى
العبد اصل القدرة دون ايجابها ليتعلق التكليف به ولتكون الخلقة له تعالى بدون ان
يكون له شريك فيه فتامل وعند المعتزلة الموجد لافعال العبد هو العبد واطلق اي
اطلق المتاخرون من المعتزلة لفظ الخلق على تاثير العبد ويقولون العبد خالق لافعاله
واما المتقدمون منهم فلقربهم زمن السلف الصالحين منعوا عن تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم
اجماع السلف على ان لا خالق الا الله تعالى ولزمهم اي المعتزلة كون كل حيوان خالقا لانهم
اسندوا الافعال الاختيارية لجميع الحيوانات اليها وهو باطل كيف وقد قال الله تعالى خالق كل شيء
انا كل شيء خلقناه بقدر والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على تقدير ان يكون
خلق كل شيء
ما مصدرية او كل شيء يعملونه على تقدير ان يكون ما موصولة لعمومه فان قلت سوق
الاية يدل على ان تخصيص كلمة الموصولة بالاصنام قال الله تبارك وتعالى اتعبدون ما
تنحتون والله خلقكم وما تعملون قلت لو سلم يلزم الاشكال ايضا لان الاصنام المنحوتة
على تقدير كون العباد خالقين لافعالهم يكون مخلوقة لهم فكيف يصح قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون لان النحت بمنزلة الجزء الصوري وهو فعلهم ومخلوقهم فان قلت على تقدير
كون كلمة ما مصدرية يلزم عدم مناسبة ما بعد الاية لما قبلها لان الكلام في كون الاصنام
مخلوقة الله تعالى لا في كون النحت مخلوقا له تعالى قلت يلزم ذلك على طريق الكناية التي
هي ابلغ من الصريح اذ كون نحتها مخلوقا له تعالى يوجب كونها مخلوقة له بالطريق الاولى وهو الله
الخالق بالحصر فعال لما يريد ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وهو الواحد القهار وقد اتفق الفريقان على ان الله تعالى يريد من الكافرين مثلا شيئا من فعله فبعض
المعتزلة المراد منه هو الايمان وعندنا هو الكفر وعلى كل تقدير ففاعله يجب ان يكون هو الله تعالى
اذ قد حكم بانه فعال لما يريد وعلم ان مراده مفعول والمفعول واقع في شان الكافر كفر فان قلت العالم
المخصوص منه البعض ليس بحجة كما تقرر والشيء الواقع في الآية مخصوص منه بعض الاشياء كالواجب تعالى
قلت ذكر علماء الاصول ان المخصص اذا كان هو العقل لا يصير العام المخصوص ظنيا بل هو قطعي كل من عند الله
اول الآية وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند
الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
تمسك باول الآية اهل السنة وباخرها المعتزلة وتقريرهما ظاهر ولكن التحقيق هو ما ذكره بعض المفسرين
فانه فسر الحسنة والسيئة بالنعمة والبلية فمعنى الآية ان تصبهم نعمة نسبوها الى الله وان تصبهم بلية
ينسبون اليك كما قالت اليهود حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم المدينة قل كل من عند الله اذ ما اصابك
من حسنة من نعمة فمن الله تفضل منه تعالى وما اصابك من سيئة من بلية فمن نفسك لانها السبب فيها فعلى
الاول هذا لا يكون الآية حجة لنا ولا للمعتزلة كتب في قلوبهم الايمان اي اوجد والموجد هو الله تعالى انه
اضحك وابكى وقد تواتر من النبي صلى الله عليه وسلم ما يشعر بان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته فان الاحاديث
الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقديره متواترة في المعنى ولما فرغ عن
الادلة السمعية شرع في الادلة العقلية فقال ولو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين
وانما لزم اجتماع المؤثرين لما ثبت من شمول قدرته تعالى لجميع الاشياء التي منها افعال العباد فلو
كانت واقعة بقدرته تعالى والعبد ايضا لزم اجتماع المؤثرين ولو كان فعل العبد بقدرته وايجاده لكان عالما
بتفاصيله واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد من امر مرجح وهو القصد اليه
ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بعد تفطن هذه الملازمة يستنكر الخالق بدون العلم بقوله الا يعلم من خلق واما بطلان
اللازم فلان الصدور الافعال الاختيارية من النائم بلا شعور والحالف مكابرة ولو كان العبد موجدا لافعاله
لكان متمكنا من تركه لتمكنه من فعله مع تحقق مرجح للفعل المرجح لا يكون ذلك المرجح منه اي العبد ومن عنده

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ويجب عنه اي عند ذلك المرجح الفعل ولا يلزم الجبر ويبطل الاعتراض الاعتزال بمجرد هذا
المثال لكن التمكن منه مع وجود مثل هذا المرجح الذي يجب معه الفعل باطل واذا كان هذا
المرجح الذي يجب معه الفعل ابتداء وانتهاء لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال
العبد في الفعل وعدم تمكنه من الترك فيكون الفعل اضطراريا لا اختياريا كما قالوا ولا يجوز
ان يكون المرجح من العبد لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويلزم التسلسل ومع انه
معلوم انه تعالى هو موجده ولا يلزم الجبر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واعترض الخصم بوجوه الاول
انه استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا اختيارا
وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الجبار القهار فيلزم ان يكون
موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم
قدم العالم وصدوره عن الباري سبحانه الاقدس بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك
لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ننقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه
ويتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم منه الاثر ويعود المحذور وثالثها انه لو ترجح المختار احد المتساويين
جايز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة من شانه الترجيح من غير
المرجح واما الترجيح بلا مرجح واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول الشيء والداعية التي يجب معها
الفعل والترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله وما تشاؤون الا ان
يشاء الله رب العالمين وقوله تعالى كل من عند الله ومن هذا ذهب المحققون الى ان المال هو الجبر وان كان
في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني ان الباري تعالى ارادة قديمة متعلقة
في الازل بان يحدث في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف
ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة
متجددة من عند الله تعالى من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه التزام على المعتزلة
القايلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري كابي الحسين واتباعه لا للقايلين بانه يجوز للقادر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ترجيح المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين ولو كان مساويا للآخر
او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بمشيئة العبد بل بمحض
خلق الله تعالى ومع موجب الفعل لا يتمكن العبد من تركه ولا مخلص للانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى
هذا كذا في شرح المقاصد وقد يستدل بانه لو قدر العبد على فعله لقدر على اعادته واللازم باطل وجه
اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولكنه يستحيل اعادة
نفس ذلك الفعل ويستدل بانه لو قدر العبد على فعله لقدر على مثله اى مثل ذلك الفعل لان حكم
الامثال واحد لكنا نقطع بانه متعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت
وان بذلنا الجهد ويستدل بانه لو كان العبد قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على خلق
الاجسام اذ المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وهو مشترك بين الحوادث او
الممكنات وهذا باطل بالاجماع وفي بعض النسخ خلق الجسم وقد يستدل بانه لو كان العبد
فاعلا وخالقا لفعله لكان فعله اى فعل العبد كخلق الايمان احسن من فعل البارى تعالى
كخلق الشيطان فان الايمان لا شك انه احسن من الشيطان والايمان مخلوق للعبد عندهم
والشيطان مخلوق لله تعالى بالاتفاق فيلزم ان يكون العبد احسن خلقا من الله تعالى ويستدل
بانه لو كان العبد قادرا لما صح سؤال الايمان عنه تعالى اذ ليس الايمان بايجاده تعالى والامة مجتمعة
على صحة السؤال بالايمان من الله تعالى ويستدل بانه لو كان العبد قادرا على فعله لما صح الشكر
العبد على الله تعالى لان الشكر عليه انما يصح لو كان فعل العبد بفعله والا لزم ان يحمد الله تعالى بما لا
يفعل ويطلب الحمد على ما يفعل واليه اشار بقوله ولا الشكر عليه وهو عطف على السؤال
المذكور وكلمة لا موجودة في بعض النسخ تأكيدا للنفي المفهوم من كلمة ما واما المعتزلة فمنهم من ادعى
الضرورة اى يدعون ان عقيدتهم هذه ثابتة بالبديهة وهم اصحاب ابى الحسين لان كل احد يفرق
بين حركتى سقوطه وصعوده وان كل احد يجد بالضرورة انه بحسب دواعيه وبحسب قصوده جميع القصد
كالحروب جمع الحرب فان العبد اذا جاع يقدم على الاكل واذا عطش يقدم على الشرب وكذا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كذا يستطيع كل احد بان يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو اى كل واحد من هذه
الامور فعل فاعله اى فعل لمن يظهر فى يديه ويستند اليه والجواب ان ذلك اى ما ذكرتم من
التنبيهات لا يفيد ما هو مطلوبكم من كونه اى كون فعل العبد بخلقه وايجاده بل يلزم منه
هو كونه متعلق قدرته وارادته واوقع على وفق قصده وعلى وفق داعيته وبهذا لا
يثبت مطلوبكم ولا ننكره فانا نقول ان العبد قادر لكن بقدرة غير موثرة وهذه القدرة
الغير الموثرة سبب للتفرقة بين ما باختياره وما ليس باختياره وسبب لصحة الطلب والنهى
والتمنى والتعجب ومنهم اى المعتزلة من لم يدع الضرورة بل احتج عقلا بانه لو لا استقلال
العبد فى افعاله لبطل المدح والذم على العبد بسبب تلك الافعال اذ لا معنى للمدح والذم
على من لم يفعل ولبطل الامر والنهى اذ الفرض ان المامور والمنهى ليسا بقادرين على اتيان
الفعل وتركه فطلب الصلوة او منع شرب الخمر منهما الطلب خلق السماء ولبطل الثواب
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على من لا دخل له فى العمل اصلا ولبطل فوايد الوعد
والوعيد ونحو ذلك من ارسال وانزال الكتب اذ لا نفع على هذا التقدير للترغيب والترهيب
وهذا الوجه هو العمدة فيما بينهم وبان من افعال العبد ما هو قبايح لا يجوز ان يخلقه
الحكيم كالظلم والشرك وساير المعاصى فيجب ان يكون خالقها العبد وبانه يوجب اتصاف
البارى بما لا ينبغى ولا يليق بجنابه كالكافر والظالم والاكل والقاعد وغير ذلك فانه على
تقدير كون البارى تعالى فاعلا لافعال العبد كان متصفا به اذ لا معنى للكافر والظالم مثلا
الا فاعل الكفر والظلم وح يلزم ان يكون البارى سبحانه كافرا ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ورد الكل بان الكسب وهو تعلق القدرة والارادة ومقارنة الفعل للقدرة و
الارادة كاف فى استناد المدح والذم ونحوها واستلزام ما ذكر كون العبد وح ونحوه
فاعلا حقيقيا مستقلا بالتاثير ممنوع اى وان لم يكن تعلق القدرة والارادة كافيا
فى استناد الامور المذكورة فلا نزاع فى الوجوب او الامتناع بناء على المرجح الموجب فان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الطرفين قد قالوا بالوجوب عند الموجب المرجح للوجود وبالامتناع عند عدمه فلا يكون
الفعل مقدورا واما العلم الازلي فهي فان كل ما علم الله تعالى وجوده يمتنع عدمه وكلما
علم الله عدمه يمتنع وجوده ويجب عدمه لا محالة فلا يكون الفعل مقدورا الا بمعنى كونه
بحيث تتعلق به القدرة ونحن نقول به فهذا هو مناط كونه ممدوحا ومذموما
ونحوها والقبيح فعل القبيح لا خلقه جواب عن قولهم بان من الافعال قبائح الا يرى انه
سبحانه خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان فلو كان خلق القبيح قبيحا لما خلق الشيطان
الذي هو منشا القبائح ومبداها والفاعل من قام به الفعل لا من وجد الفعل في محل
آخر اشارة الى الجواب عن الثالث وسمعا عطف على قوله عقلا في قوله ومنهم من احتج عقلا
بالايات الواردة في اسناد الافعال الى العباد سيما ما ينبئ من تلك الايات عن معنى الايجاد
مثل من عمل صالحا وما تفعلوا من خير فتبارك الله احسن الخالقين فان اسناد العمل
والفعل اليهم يدل على كونهم فاعلين وكونه سبحانه وتعالى احسن الخالقين على كون غيره
خالقا وبالايات الواردة في انه لا مانع من الايمان ولا الجاء على الكفر والمعصية اي ولو لم
يكن فعل العبد بقدرته وايجاده بل بقدرة الله تعالى وايجاده من غير دخل لقدرة العبد
لكان المانع من الايمان والطاعة هو عدم تعلق قدرة الله تعالى بفعله ولكان الملجي على
الكفر والمعصية هو ايجاد الله تعالى وتلك الايات الواردة في دفع المانع والملجي مثل قوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ومثل فما لهم لا يؤمنون ومثل كيف تكفرون
بالله فالايتان الاوليان تدلان على رفع المانع والاخيرة على رفع الملجي وبالايات الواردة
الدالة على تعليق افعال العباد بمشيتهم نحو اعملوا ما شئتم ونحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر والجواب ان بعض الايات غير متنازع فيه والبعض مأول فان من لم يسلم
كون العبد موجدا لافعاله كيف يقول ان اسناد الفعل في قوله تعالى تفعلوا الى الموجد
بل يقول انه اسناد الى الكاسب وكذا غيره من الآي واما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين

لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين

الخالقين والجواب انها مأولة بانه احسن المقدرين وانما اولنا البعض جمعا بين الادلة الدالة
على كونه تعالى موجدا ومشية العبد ليست الا بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا
ان يشاء الله والحق الحقيق بالقبول على ما يشهد به العقول وعليه السلف انه لا جبر ولا
تفويض اي لا جبر على العبد بحيث يكون في فاعلية الفعل مجبورا مقهورا لا قدرة له
فيه ولا ارادة ولا اختيار بل يكون بمنزلة حركة الاحجار ولا تفويض اليه بان يكون
مستقلا بالتاثير متوحدا بالايجاد مستغنيا عن قدرة القادر القهار ولكن الامر بين
امرين هما الجبر والتفويض فان طرفي ذلك الامر احدهما افراط مذموم والآخر تفريط مذموم
وما بينهما صراط مستقيم اذ المبادي القريبة لافعال العبد واقعة على طريق القدرة
والاختيار والمبادي البعيدة واقعة على طريق الاضطرار فان الانسان مضطر صورة مختار
فان القتل مثلا متوقف على وجود القاتل وسلامة اعضائه واختياره القتل ونحو
ذلك مما تقدم على الاختيار امور ومباد بعيدة من القتل والامور البعيدة اوصلت الفاعل
الى اختيار القتل وبعد الاختيار يوجد الفعل بقدرة يخلق الله تعالى بان يجري عادته تعالى
يوجد من العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فعله المقدور مقارنا لها
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا فثبت التوسط اذ علم مما ذكر ان للعبد
مدخلا من حيث انه يخلق فيه الاختيار اولا ثم بتوسطه يوجد الفعل ولولا ذلك الاختيار
لثبت الجبر ولولا التوقف على ما ليس من فعله لثبت التفويض وفيما ذكرنا اشارة الى ان الاسناد بهذا
الطريق لا يوجب كون العبد فاعلا للفعل خالقا كما نقل عن المحقق الطوسي انه قال ان القول المذكور
اعني لا جبر ولا تفويض به حق وان المبادي البعيدة من الله تعالى والقريبة من العبد وليس في
الفعل مدخل لغير قدرة العبد واختياره وذلك لان القدرة والاختيار الحاصلين للعبد
انما يستقلان في وقوع الفعل لا دخل لغيرهما كما اعترف به فيلزم التفويض اذ لا دخل للمبادي
البعيدة فيه او لها دخل فيها فيكونان موقوفين عليها فاما ان يوجد على سبيل الوجوب بان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

توجب تلك المبادي لها فيلزم الجبر او لا على سبيل الوجوب بان توجب تلك المبادي لها فيلزم
الجبر او لا على سبيل الوجوب فيلزم ان لا يكون الممكن محفوفاً بوجوبين وافعال العباد اي
افعال العبيد بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره وبهذا المعنى لا يصح ان يقول من انكر
خلق الله تعالى لافعال العباد ولهما معنى آخر وهو الايجاب والالزام فيكون الواجبات با
لقضاء والقدر دون البواقي وقد يجيء بمعنى الاعلام والتبيين وعلى هذا يكون جميع
الافعال عند اهل الاعتزال ايضاً بالقضاء والقدر لان الله تعالى بين حقيقة كل شيء في اللوح
المحفوظ وبين وقوعه اولا وتوقعه ولما كان لهما معان مختلفة والخلاف انما هو في بعضها
بين المص فيما فيه الخلاف وعين محل الاختلاف ليكون هو مرجعاً للنفي والاثبات
وقالت الفلاسفة كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجابها يتعلق منها بالمادة
على سبيل الابداع ممتنعاً اذ هي غير متناهية بينة بقبول صورتين معاً فضلاً عن اكثر وكان
جود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واختراع ما فيها بالقوة من
قبول تلك الصور الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود للموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد
واحد كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقالوا دخول
الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الوجود اما خير محض كالعقول والافلاك او
الخير غالب كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلاً
ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كالمطر المخصب للبلاد المخرب لبعض الدار
وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير للشر اليسير شر كثير فالعناية الالهية تعلقت اولا
بايجاد ما فيه الخير الكثير بالنظر الى ذلك الخير الكثير ويصدر عنها ذلك الشيء الذي كثر خيره
مصاحباً للشر النابت له ابتداء او بوسط موجب يريد بقوله ابتداء اسناد الافعال الى الله تعالى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تعالى من غير توسط امر كما هو راى الاشعرى بل استناد جميع الاشياء اليه تعالى ويقوله او بتوسط
موجب اى يخلق القدرة والداعية الموجبتين للافعال ويكون هذا الكلام من احص اشارة
اشارة الى ان من لم يقل احدهما فقد انكر القضاء والقدر والرضاء انما يجب بالقضاء دون
المقتضى اشارة الى دفع اشكال وهو انه لو كان افعال العباد مقتضية لوجب الرضاء بها
اذ الرضاء بالقضاء واجب فقد ورد فى الحديث القدسى من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى
فليطلب ربا سوائى ووجه الدفع ان الرضاء انما يجب على القضاء الذى هو صفة من صفات
تعالى لا على المقتضى الذى هو فعل العبد فلا اشكال وعند المعتزلة لا يصح ان يكون افعال
العباد واقعة بقضاء الله تعالى الا بمعنى الاعلام والتبيين والكتابة فى اللوح المحفوظ وبمعنى
الالزام وهذا المعنى لا يوجد الا فى الواجبات خاصة كما ذكرنا ثم لا خلاف فى ورود ذم
القدرية فى الاحاديث فقد لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وغرضه من هذا الكلام ان
المعتزلة هم القدرية فى الواقع والقدرية بالاتفاق وان الاشاعرة منزهون عن ان يكونوا
قدرية كما قال الخصم ان القدرية هم الاشاعرة ولما كانت المعتزلة لم يقولوا بالقضاء والقدر
والاصحاب قائلون بهما فالظاهر ان يكون الاشاعرة هم القدرية دون المعتزلة بين كونهم قدرية
وعدم كون الاشاعرة قدرية وسموا اى المعتزلة تذكارا بالقدرية لفرط اشتغالهم
بنفى القدر وبذلك جحدهم فيه حصل لهم نسبة به وما قالوا اى المعتزلة ان المثبت
للقدر اولى بان يسمى بالقدرية وينسب اليه اى الى القدر من له القدرية من النافى
مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء ان المجوس ينسبون الخير
الى الله تعالى والشر الى الشيطان وحال المعتزلة حال المجوس باسناد بعض الاشياء الى الله تعالى
وبعضها الى العبد من زعم منهم ان الطاعات مستندة الى الله تعالى وان المعاصى الى العبد وقوله
عليه الصلوة والسلام اذا قامت القيامة نادى منادى اين خصماء الله فيقوم القدرية فعلم ان القدرية
هم الخصماء والخصماء من لم يفوض الامور الى الله تعالى بل يوزع وينسب بعضها الى الله وبعضها الى النفس وبان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

من تضيف المقدر الى نفسه كالمعتزلة اولى بالنسبة واطلاق لفظ القدرية عليه ممن يضيف
القدر الى ربه كالاشاعرة والحاصل ان وجه صحة النسبة توجب في كلام الطائفتين بالنظر
الى اللفظ الا ان الاحاديث واضافة الفعل الى نفسه دلت على كونهم راجحين في معنى النسبة

فصل في بيان ان كل كائن فهو بارادة الله تعالى وما ليس بكائن فهو غير مراد النصوص
الشاهدة بان الكل بمشية الله تعالى اكثر من ان يحصى صار ما روي عن الرسول وتلقته
الامة بالقبول بمنزلة المثل للعباد في البلاد والامصار في الاعصار وهو قوله عليه السلام
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمعتزلة خالفوا وقالوا اراد الله تعالى الطاعة من العباد
كالايمان من الكافر ولم يرد المعاصي منهم ان المعاصي انما وقعت على خلاف ارادته تعالى
شناعة هذا القول لا يخفى على ذوي العقول اولا ترى ان رئيس القرية لا يرضى على وقوع خلاف
مراده ويريد ان لا يخالفه احد ولو خالفه احد لربما يختل نظام القرية وانتظامها فكيف لا يكون
الكل بمشية الله وقد ثبت انه تعالى خالق للكل فيريد خلق الكل الثابت عدم ان يكون الا بارادة
من خلق وقد ثبت انه تعالى عالم بعدم وقوع ما لم يقع فكيف يريده فان الارادة ليس الا طلب وقوعه
فلما علم عدم وقوعه لا يطلب وقوعه ولا يريد تحصيله فثبت ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن والمعتزلة جزموا بانه تعالى لا يريد القبائح بل هو يريد اضدادها من الحسنات وانه
يقع تلك الاضداد بارادته فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه واقعا على خلاف ما هو مراده تعالى
تمسكا بمعقوله لعقولهم جزموا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان لا
بما لا يريده كايمان الكافر الذي علم الله تعالى انه يموت كافرا ولا يؤمن اصلا فانه عند الاشاعرة
غير مراد مع انه مامور به وكذا النهي عما يراد كالكفر ذلك الكافر فانه مراد عندهم مع انه منهي
عنه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان الارادة يستلزم الامر والرضى والمحبة اذ لا
يومر الا بما يراد اتيانه ويرضى الامر باتيان المامور ذلك الفعل ويحبه فلو كان كفر الكافر وفسق
الفاسق مرادا لكان مرضيا وماموراً ومحبوبا فيكون كفر الكافر وفسق الفاسق طاعة لان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

معناها تحصيل مراد المطاع والكل فاسد اي كل ماذكر من الادلة الاربعة لهم المصدر كانه ان الواصل
لانه لا قبح منه تعالى غاية الامر ان يكون وجه الحسن خفيا وانه يتصرف في ملكه وقد ورد في الخبر
خلقت هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ولا ابالي وانه ربما يامر احد بالامر كالسيد اذا امر عبده
اعتذارا عن ضربه فانه يريد عصيانه وكذا النهي وان الطاعة هي موافقة الامر كيف وان الارادة
امر خفي باطني واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا فان الله تعالى عاب عليهم ان الكفر
بمشيته وكذبهم فلقصدهم بهذا القول الاستهزاء والسخرية ووجه الاستهزاء انهم لما رأوا
ان المؤمنين يعتقدون بان وقوع كل شيء بارادته تعالى ثم هم يامرون المشركين بالتوحيد
قال المشركون ذلك سخرية والزاما جعلوا ذلك عذرا لهم في عدم اجابة النبي صلى الله عليه وسلم
وانقياده اي ليس عدم الاشراك في وسعنا وطاقتنا لان الله تعالى اراد الاشراك منا فنحن في
الاشراك معذورون لانا تحت قضائه مقهورون ولذا جعلوا اي جعل الله قولهم مكذبين
في قوله تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فهم يريدون تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم
في وجوب الطاعة لا كاذبين لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق كيف وقد حكم بانه
لو شاء الله لهديكم اجمعين وهذا دال على ان وقوع الهداية لعدم وقوع المشية
ولو وقعت المشية للهداية لوقعت الهداية ايضا فقول المعتزلة بان الله تعالى اراد الهداية والايمان
من الكافر مع انه لم يؤمن بل يكفر باطل واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فلا يكون السيئة مرادة كما هو مذهب الخصم فالمراد مكروها بين الناس ومجاري العادات او في
محبوب ومرضي تعالى له مكروه في العرف لانها مكروهة اي مرادة عند الله تعالى واما الرضاء والمحبة
فلا خلاف في نفيها عن المعاصي لانهما ينبئان عن الاستحسان وترك الاعتراض

فصل الحسن والقبح

لما كان الواجب اولا ان يحرر محل النزاع ليكون النفي والاثبات
راجعين الى معنى واحد قال المص بمعنى استحقاق فاعل الفعل المدح عاجلا والثواب آجلا
اشارة الى تفسير الحسن والذم عاجلا والعقاب آجلا اشارة الى تفسير القبح في حكم الله تعالى

اى يستحق فاعله فى حكم الله تعالى وعند الله المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا وهذا الاستحقاق
ثابت بالشرع بدون ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة بل ما ورد به الامر فحسن وما
نهى عنه فقبيح ولو كان المامور منهيا لكان الحسن قبيحا ولو صار المنهى مامورا لصار القبيح حسنا
وجملة الكلام انا نجعل الحسن والقبح تابعين لامره ونهيه تعالى والمعتزلة جعل الامر والنهى تابعين
للحسن والقبح كاشفين لهما ولا يخفى على المتادب حسن ادب الاشاعرة واعتزال المعتزلة
عنه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى لو كان حسن الفعل وقبحه
عقليين لزم وجوب تعذيب تارك الواجب ومرتكب الكبيرة قبل ورود الشرع ايضا بناء على
اصلهم من وجوب تعذيب من استحقه اذا مات بلا توبة واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
الاية ولانه اى لان كل واحد من الحسن والقبح لو كان لذات الفعل لما تخلف عنه اى عن
الفعل ضرورة ان ما بالذات يدوم ما دام الذات والتالى كاذب لان الكذب المنجى للرجل المعصوم
على الهلاك حسن قطعا ولو كان قبحه لذاته او لمعنى لازم لذاته لما كان كذلك ولان العبد
لا يستقل بفعله والمدح والذم عقلا يقتضى الاستقلال اما ان العبد لا يستقل بفعله
فلانه قد ثبت بالدليل ان فعل العبد موقوف على مرجح وذلك المرجح لا يكون من العبد
اذ لو كان هو منه لزم التسلسل فثبت ان العبد ليس بمستقل بفعله واما ان المدح او الذم
عقلا يقتضى الاستقلال فظاهر لانه على تقدير عدم الاستقلال يكون العبد مجبورا وافعاله
صادرة عنه على سبيل الاضطرار والافعال الاضطرارية لا يوصف بحسن وقبح عقلا اتفاقا
وقالت المعتزلة بل الحسن والقبح ثابتان بالفعل لان حسن الاحسان وقبح العدوان ضرورى
لا يحتاج فى فهمهما الى ورود شرع ولان العقل عند التساوى اى تساوى حاله فى قول الصدق
والكذب وكذا فى ايفاء الوعد واهلاكه يوثر من الايثار وهو الاختيار اى يختار الصدق والايفاء
الوعد على الكذب والاهلاك وذلك الاختيار وترجيح احدهما على الآخر ليس الا لجهة محسنة
فى بعض ومقبحة فى ضده وذلك الجهة هى الحاملة على الترجيح والاختيار فثبت ان للعقل

للعقل جهة فى ذاته حسنة او قبيحة وهو المطلوب ولانه لو لم يقبح اظهار المعجزة على
يد الكاذب لم يثبت النبوة يعنى ان اثبات المعجزة والنبوة النبى انما هو لان المعجزة
ظهرت على يد المدعى عند ادعائه النبوة والمعجزة فعل الله تعالى اظهره شاهدا
لذات المدعى وتقوية لقوله ولا شك ان المدعى لو كان كاذبا ولم يقبح تقوية
الكاذب عقلا لما علمنا بالعقل بان المدعى اهو صادق فيه فاظهر الله تعالى المعجزة
على يده تقوية لصادقه او كاذب فاظهر الله تعالى تقوية لكذبه فانه على تقدير عدم
الحسن والقبح العقليين يمكن للعقل ان يفرض ظهور المعجزة على يد الكاذب مثل
ظهورها على يد الصادق اذ ليس للاول قبح عند العقل ولا للثانى حسن عنده فهما فى
نظر العقل متساويان فلم يثبت النبوة وهو بطلو ثبوت الحسن والقبح الشرعيين موقوف
على ثبوت الشرع ولا يتوقف ثبوت الشرع عليها والجواب عن الاولين المنع اى لا نسلم ان
حسن الاحسان وقبح العدوان بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح عند الله
تعالى واستحقاق العقاب بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها او متعلق المدح و
الذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك وقوله عند التساوى بالحقيقة
متعلق بالمنع ايضا اى يمتنع ايثار الصدق لو كان مع ضده متساويان من كل وجه
لكنهما لا يكونان متساويين من كل وجه غاية الامر ان يكونا متساويين فى تحصيل غرض
ذلك الشخص واندفاع حاجته لا مطلقا كيف والصدق ممدوح عند العقلاء لموافقة
غرضهم ومصلحتهم والكذب مذموم عندهم لعدم الموافقة واما انقاذ الهالك فلرقة
الجنسية المجبولة فى الطبيعة فكانه متصور تلك الحال لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل
من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى غيره فلا يكونان متساويين عنده
من كل وجه وبالجملة فلا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار
الشرع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه وعن الثالث

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الا علم الوقوع اى علم وقوع المعجزة وظهورها على يد الكاذب من القطعيات العادية
فان عادة الله تعالى جارية على ان يظهر المعجزة على يد الصادق دون الكاذب وهذا
يفيد العلم بان من اظهر المعجزة على يديه فهو صادق ولا ينافي حصول الجزم من العاديات
احتمال عدمها الثابت لها بالنظر الى امكانها الذاتي المجوز بعدمها بالنظر الى ذواتها
ولا يخفى ان جريان العادة لا يظهر في اثبات نبوة اول نبي الا ان يقال ان اول الانبياء آدم
عليه السلام ولا منازع في نبوته وبعده استمر ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب قال
الله تبارك وتعالى كان الناس امة واحدة الآية وقد يتمسك والمتمسك المعتزلة
بان من عرفه بذاته تعالى وصفاته ثم اصر على الشرك استكبارا وعتوا ونسب كل نقص الى الله
تعالى من الولد والجسمية وغير ذلك قطعا علم قطعا انه في موضع العقاب من رب الارباب سواء
ورد به الشرع او لم يرد قلنا من تقرير الشرائع اى ليس العلم بانه في موضع العقاب لاجل
جهة مقبحة في ذات هذا الفعل القبيح بل لما علم من كون الشرائع مقررة على الشنائع
واستمرت على وقاحته واستقرت على قباحته فصار هذا العلم الحاصل من ذلك التقرير
والاستقرار والاستمرار سببا لحكم العقل بان هذا الفعل قبيح وان لم يرد به الشرع وان كان
حصوله بعد ورود الشرع وبانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء عليهم السلام
واسكاتهم وقد مر بيانه وجوابه وقد يقال ان هيأة الصلوة مثلا يدل على تعظيم الله تعالى
وان لم يرد الشرع فيكون الحسن لهذا الفعل عقليا وفيه نظر لانه قد تقرر وتحقق ان ليس
وسع العبادة ما يليق بجنابه تعالى كما هو مقتضى عظمته وكبريائه بل لا نسبة لهذا النحو من
التعظيم لما هو اللائق بكبريائه وما لم يكن له نسبة الى ما هو مقتضى كبريائه فلو لم يرد
به الشرع لم يحكم العقل بان يؤتى هذا الفعل لتعظيم البارى تعالى حتى يثاب باتيانه بل العقل
يحكم بخلافه لايهام السخرية فيها او لا ترى ان من ياتى هدية مثل جناح بعوضة عند
السلطان عظيم الشان يحكم بحماقته او بسخريته والفرق بين ما ياتى به العبد من التعظيم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

التعظيم وبين ما يليق بجنابه تعالى اعظم من الفرق بين جناح البعوضة وسلطنة السلطان
قال في شرح المقاصد ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها
مما يدرك بالعقل كما هو راى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو غاية الشناعة اليه تعالى
من هو عالم به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن
وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح
والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة المعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد
بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض

فصل

لا خلاف اي بين اكثر الاشاعرة والمعتزلة في عدم جواز التكليف بما يمتنع لذاته كجمع
النقيضين ولا نزاع ايضا في وقوع التكليف بما يمتنع لا لذاته بل للغير كما تعلق علم
الله تعالى او اخباره تعالى بانه اي بان المكلف به لا يقع فوقوع هذا الشيء وان امكن
بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع بالنظر الى الغير وهو العلم المتعلق بخلافه او الخبر كذلك كالفرعون
حكموا بوقوع التكليف بهذا الممتنع بالغير فالممتنع بالغير مما لا خلاف فيه وليس بمحل الخلاف
وانما الخلاف فيما امكن ولكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا اي ليس بحيث يتعلق به
قدرة العبد كخلق الجسم فانه خارج عن ان يتعلق به قدرة العبد او عادة اي لم يقع متعلق
قدرة العبد على سبيل العادة وان كان مما يتعلق به قدرة العبد على سبيل خرق العادة
كالصعود الى السماء فان العبد له قدرة على صعود السماء لكن لم يجر الله تعالى عادته عليه وقد
كان النبي صلى الله عليه وسلم صعد اليها ليلة المعراج فعندنا يجوز التكليف بمثل هذا
الممتنع بالغير لعدم القبح العقلي كما عرفت ولكن لا يقع التكليف بذلك الممكن لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي وسعها ما هو ممكن ومتعلق لقدرته ويجري عادته تعالى
على قدرته به وعند المعتزلة لا يجوز التكليف لهذا الممكن ايضا لكونه اي التكليف به سفها

يجب تنزيه الله تعالى ومنا من ذهب الى ان التكليف بالممتنع لذاته جايز بل واقع فذهب
الى ان تكليف ابى لهب بان يصدق فى جميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم تكليف
بما يمتنع بالذات وهو جمع النقيضين فان الايمان الذى كلف به عبارة عن تصديق
النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما اتى به ومن جملته اى من جملة ما جاء به انه اى ابا لهب لا يصدق
اصلا اى لا يصدق النبى صلى الله عليه وسلم وهذا التكليف لجمع النقيضين المستحيل واجيب
بانه اى ابا لهب انما كلف بتحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه ممتنع بسابق العلم والاخبار بانه
لا يومن وقد عرفت انه لا نزاع فى وقوع التكليف به انما النزاع فى وقوع التكليف بالممتنع
لذاته وهو لا يلزم مما ذكر فاللازم غير ممتنع والممتنع غير لازم وفيه نظر لان كون ايمان النبى
عليه السلام فى نفسه امرا ممكنا لا يستلزم ان يكون الايمان الموصوف بانه ايمان من لا يومن به
ويصدق بمن لا يصدق به امرا ممكنا الا ترى ان ذات زيد مثلا ممكن العدم ومع وصف
كونه موجودا لا يمكن عدمه فلهذا ذهب البعض الى ان ابا لهب مكلف بالايمان بهذا الاخبار
والصواب فى الجواب التحقيق ان الواجب على المكلف ان يومن اجمالا او بعنوان ان ما جاء محمد عليه السلام
حق مع قطع النظر عن ان من جملة انه لا يومن وهذا الاجمال مع الاشتغال بانه لا يومن امر
يمكن ان يحصل اذ الموجب للاستحالة هو تلك الملاحظة بان يلاحظ المومن به مفصلا ويلاحظ
بانه يومن ويصدق بمن لا يومن ولا يصدق به فتامل **فصل** تعليل بعض افعاله
تعالى ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس اختلفوا فى تعليل افعاله تعالى بالاغراض
فالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ذهبوا الى الاثبات فى جميع الافعال والاشاعرة والحكماء
الى النفى فى جميع الافعال او فى بعضها والظاهر المتبادر المعول عليه هو الاول والمصنف ذهب
الى ان تعليل بعض الافعال كايجاب الحدود والكفارات ثابت بالنص حيث هو محل الخلاف هو
البعض وقال فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك التعليل وعمومه وسريانه فى جميع افعاله
بان يكون جميع محل الخلاف كون جميع الافعال معللا اذ ليس معللا على طريق الايجاب الكلى او سلب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

او سلب الايجاب الكلي كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض
قطعا للسلسلة فلو كان مدعى القوم هو نفي التعليل اصلا وكليا لما افاد هذا الدليل
اثباته اقول لعل الاشاعرة ارادوا بهذا الدليل الزاما على من يثبت الغرض كليا او بناء على عدم
القول بالفصل كيف وبعض ادلتهم يفيد العموم كما اعترف به في شرح المقاصد ويشهد
بذلك استدلالهم بانه لا يعقل لتخليد الله تعالى الكفار غرض ونفع لاحد لا له تعالى وهو ظ
ولا لاحد من خلقه اقول لعل عذاب الكافر الباغض المبغوض لذة للمؤمن ويكون
تلكما اللذة غرضا كما يفهم من بعض الايات قال الله تبارك وتعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار
يضحكون وايضا لو لم يكن عذاب لم يكن انزجار من المعاصي الا ان يقال الانزجار من المعاصي
يحصل من نفس العذاب والكلام في التخليد فعل الله تعالى خال عن الغرض فدل على ان بعض
افعاله ليس معللا بالغرض ولا يدل على ان جميع افعاله بلا غرض فتذكر ولا تغفل عن جريان ما
ذكرت سابقا ههنا وما ذكر من ان بعض الافعال ثبت بالنص تعليلها فجوابه ان القوم حملوا
النصوص الشرعية بالتعليل على الحكم والمصالح دون الغرض فان الغرض عبارة عما يكون متقدما
وعلة للفاعل على الفعل واما الحكم والمصالح فليست بمقدمة للفاعل على الفعل وعلة له بل
يترتب تلك المصالح على الافعال وان لم يكن فاعلية الفاعل لاجلها وما اورد على المعتزلة بانكم قد
اوجبتم الغرض فالغرض من التكليف الذي لا ينفع فيه الله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانه
مشقة قالوا الغرض فيه عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الاخرة وهو منفعة عظيمة
لهم كما قال وذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف التعريض للثواب بدليل مثل قوله تعالى من يطع
الله ورسوله يدخله جنات الاية فانه يعلم منه ان الغرض من تكليف الاطاعة هو الادخال
في الجنة فثبت الغرض ولان الاضرار بدون استحقاق له ولا منفعة ظلم فان البعث والحث
على امر شاق بحيث لو لم يات به لترتب عليه العقاب اضرار والاضرار بدون الاستحقاق
والمنفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة التي لا تكون الا بعد تحصيل استحقاقها الحاصل بالتبع

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الامور التي كلف بها هي الجهة المحسنة للتكليف ورد ما تمسكوا به بانه ان ترتب فلا يكون
فضلا من الله تعالى وعناية بل دون استحقاق فلا يدل ترتب الثواب على الافعال على ان لها
تاثيرا في اثبات الاستحقاق بانه تعالى هو المالك فلا ظلم منه بتكليف امر شاق اصلا ثم لو سلم
لزوم الغرض فلا نسلم انه لا غرض الا الاغراض تعريض المنفعة كما يفهم من قوله ان الغرض من التكليف
التعريض للثواب ومن قوله التعريض للمنفعة كما يفهم هو الجهة المحسنة فيجوز ان يكون الغرض هو الابتداء
كما قيل او الشكر اي شكر النعماء كما قيل او حفظ النظام اي نظام العالم كما قيل ويمكن ان يكون الغرض
بحيث لا يهتدي اليه واشار اليه بقوله او غير ذلك مما لا نعلمه وبالجملة شروع في بيان فساد
قول الخصم بوجه مجمل لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد القول بكلمة واحدة فانه اذا قال الرجل
الكافر لا اله الا الله محمد رسول الله صار مؤمنا ويستحق عندهم النعيم الدائم وكذا لا يعقل العذاب
الدائم بشرب جرعة خمر كما هو رايهم ان صاحب الكبيرة مخلد في النار فعلم ان الثواب تفضل
منه تعالى واكرام وانعام واحسان وان العذاب تصرف في ملكه ثم اعلم ان العلماء يريدون
بعد تحقيق مسئلة خلق الافعال تحقيق بعض الالفاظ الواقعة في القران المجيد المنسوبة
الى الله تحقيقا لمعناها وتلويحا الى مسئلة خلق الافعال وبيان مسئلة الآجال والارزاق
فعقد المص لهذه الامور فصلا وسماه في شرح المقاصد بفصل تفاريع الافعال فقال

فصل قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال و
الطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فعندنا نسبة الهداية وغيرها بمعنى خلق
الهداية والضلال فمعنى هدى خلق الهدى لانه الخالق وحده فجميع الكائنات
من الهدايات والضلالات من مخلوقاته تعالى وعند المعتزلة لما كان خلق الهداية و
الاضلال منافيا لصحة الثواب والعقاب لم يقولوا ان معنى هدى خلق الهداية بل قالوا
الهداية الدلالة الموصلة الى البغية اي المطلوب فان قلت اذا كانت الهداية عبارة
عن الدلالة الموصلة يلزم ان لا يثاب ولا يعاقب العبد ايضا فان وصول العبد الى المطلوب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يكون على هذا التقدير من اسقاط ايض قلت الدلالة الموصلة وان كانت من الله تعالى لان العبد وصل
الى المطلوب باختياره وقدرته وخلقه على رايهم حتى لو امتنع عن الدلالة امكن له ذلك بخلاف
بخلاف ما اذا اخلق فيه الهداية فانه لا اختيار فيه ولا خلقه له فلا عذر او المراد بها البيان
بنصب الدليل الواضح الالطاف والاضلال الذي هو ضد الهداية التي بمعنى منح الالطاف
لا محالة يكون عبارة عن منع الالطاف وذلك المنع ليس لاجل البخل بل للعلم بانها اى تلك الالطاف
لا تجدي او لاسناد الاضلال الى الله تعالى مجاز واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا
عبارة عن خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية وقيل العصمة عندنا ان
ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بتلك
الخاصية صدور الذنب عنه والفلاسفة يقولون هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه
الخاصية ان كانت مكتسبة كانت اشارة الى قول الفلاسفة وان كانت من هوية كانت قولا
آخر وعلى القول الاول يكون العصمة عبارة عن صفة وجودية وعلى الثاني عبارة عن صفة
عدمية وعلى التقديرين يلزم ان يقع للمتقي المجتنب عن الكبائر والذنوب معصوما والعصمة في الا
الانبياء عليهم الصلوة والسلام عند الجمهور وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة
او يقرب العبد منها اى من الطاعة مع تمكنه من ضدها ويسميان اى اللطف الذي به
يحصل الواجب او ترك القبيح او يقرب اليه المحصل والمقرب والتوفيق هو اللطف المحصل للواجب
والخذلان منع اللطف والعصمة اللطف المحصل لترك القبيح الاجل في اللغة الوقت ثم
استعمل في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان وهو اى الاجل واحد والمقتول
ميت باجله لان القاتل قد قطع حياته الا ان موته اى موت المقتول مما خلقه الله عقيب فعل
العبد بطريق جري العادة الالهية وههنا شبهة وهي ان موت المقتول لو كان بخلق الله تعالى
فلم يقتص من القاتل اشار الى دفعها بقوله ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسب من الفعل
وارتكبه من المنهي الذي هو عين جزاية الشارع القتل كما عين جزاء الزاني المحصن الرجم

يقوى

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ومعنى البركة في العمر للشريف

ومعنى زيادة البركة في العمر كثرة الخير لنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر عن الاجل
الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع الحيوان به قال في شرح العقايد بدل
قوله فانتفع به فيأكله ولا يخفى ان ما وقع ههنا اشمل واولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وقيد الانتفاع ليشعر بان
المسوق الذي لا ينتفع به لا يسمى رزقا فكل حيوان يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق آخر
تفريع على التعريف اي يفهم من التعريف ان الرزق هو المسوق المنتفع به واذا انتفع
به لم يكن لغير المرزوق نفع به فصح التفريع وقيل الرزق ما ساق الله تعالى لينتفع به
وان لم ينتفع به فيدخل بعض ما لم ينتفع به فلا يصح ان كل حيوان يستوفي الخ وهذا قول
المعتزلة وبعض اصحابنا وقد يخص الرزق بالماكول وقيده المعتزلة ان لا يكون لا
منعه فيخرج عن الرزق على هذا التقييد الحرام لكونه ممنوعا فلا يكون من لم ياكل الا
حرام مرزوقا كما هو مقتضى هذا التقييد وقد دلت النصوص على ضمانية الارزاق قال
الله تبارك وتعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان النقض
انما يصح اذا كان مادته متحققة ولم تحقق تلك المادة ههنا لان الانسان يتغذى
في الرحم بشيء مدة طويلة وذلك الشيء مباح له ولذا جعل رزقا للانبياء المعصومين
بل نقول ان الرزق كما عرفت اعم من الغذاء وغيره فيصح ان كون الولد محفوظا في بطن الام
متمكنا فيه رزق له ثم اذا تولد يتغذى بلبن الام او من يقوم مقامها بل بما ينتفع
بالهواء البارد في ايام الصيف وبالضوء الحار في موسم الشتاء والسكون على الارض
والاحتباس بالحواس وغير ذلك من الامور التي سبقت اليه وهي مباحة له ويمكن ان يجاب
عنه ان المتغذي في الرحم ليس بدابة في الارض فكونه متغذيا في الرحم لا يوجب كونه
مرزوقا في الارض لقران هذا الاستدلال منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
اقول الصحيح على تقدير ان يكون الرزق في الآية بالمعنى الثاني اعني المسوق لينتفع سواء تنفع به

به او لم ينتفع به فينتقض بمن لم يأكل الحلال بل اكل الحرام طول مدة عمره لان الخصم

ان يقول ان الله تعالى قد ساق اليه حلالا فضيّعه بسوء صنعه كما روى الصفوان بن امية

قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله

كتب على الشقوة فلا اراني ان ارزق الا من دفي فاءذن لي في الغناء من غير فاحشة

فقال صلى الله عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اى عدو الله لقد رزقك الله طيبا

فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله **السعر** وهو عبارة

عن تقدير ما يباع به الشئ طعاما او غيره وقد يكون غلاء او رخصا باسباب حاصلة

من الله تعالى وان كانت ظاهرة من العباد كالادخار الذي للعباد فيه اختيار وقد يكون

سببه غيره كتقليل الغلات وتكثير الراغبات والكل بالحقيقة صادر من الله تعالى فثبت

ان المسعر هو الله تعالى وحده كما ورد في الخبر حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها

اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال ان الله هو المسعر تعالى كما يقوله

المعتزلة انه يكون من افعال العباد تولدا ومباشرة **فصل** المعتزلة اوجبوا

على الله تعالى امورا سياتي بيان تلك الامور وتحقيق وفي معنى الوجوب على الله تعالى قال في شرح

العقايد ثم ليت شعري ما معنى الوجوب على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم

والعقاب وهو ظاهر ولا اللزوم صدوره بحيث لا يتمكن من الترك لانه نقض لقاعدة الاختيار

واعترض عليه بان معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين المذكورين

واجيب بانهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم انه يجعل الترك

مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة انهم يجعلون ايجاد العالم

لازما لاشتماله على الفيض والمصالح ويسندونه الى العناية الازلية وهذا اصغر متاخروا

المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز كما في العاديات

وقيل عليه بان الوجوب مجرد تسمية ثم نقل عن بعض المعتزلة بان الوجوب عليه تعالى

استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا **فمنها** اى تلك الامور اللطف محصلا
او مقربا كالارزاق والقوى واكمال العقل ونصب الادلة وغير ذلك لان منعه اى اللطف
نقض للغرض الذى هو الاتيان بالمامور به وترك المنهى عنه ونقض الغرض قبيح يجب
تنزيه الله تعالى عنه ثم عطف على خبر ان قوله وتقريب وتحصيل للمعصية وكلا منهما قبيح
يجب تنزيه الله تعالى عنه وجعله فى شرح المقاصد هذا وجها ثانيا وههنا يحتمل الوجهين
ولكل وجه وجه ولان الواجب لا يتم الا به اى باللطف سواء كان محصلا او مقربا وما
لا يتم الواجب الا به يكون واجبا قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما
هو محصل للايمان والطاعة واللطف بنوعيه واجب فيجب ان يكون اللطف المحصل واجبا
وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف ويجب ان لا
يخلو عصر عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام والاولياء الذين يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر ويدعون الناس الى الصراط المستقيم والطريق القويم **ومنها** اى من تلك الامور
العوض اى النفع الخالى عن التعظيم فى مقابلة الالم ونحوه اى العوض عليه واجب على الله تعالى
فى مقابلة الالام والاسقام والفرق بين العوض وبين الثواب والاجر ما يشعر به المتن
من ان العوض خال عن التعظيم والثواب يتضمن التعظيم لان تركه اى ترك العوض ظلم يجب
تنزيه الله تعالى عنه واختلفوا اى الذاهبون الى وجوب العوض عليه تعالى فى وجوب كونه
اى العوض فى الاخرة وهذا مذهب العلاف والجبائى وكثير من متقدميهم او يجوز فى
الدنيا واليه ذهب ابو هاشم واتباعه وفى حبوطه اى اختلفوا فى حبوط العوض بالذنوب
كحبوط الثواب بالذنوب فقيل يحبط بها وقيل لا يحبط واختلفوا فى ان اعواض الام الكفار
والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم يكون فى الدنيا او فى الاخرة قال بعض المعتزلة
ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتوزيع
الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتالم بانقطاع التخفيف وان البهايم اى اختلفوا فى ان

عوض مواخذ

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ان البهايم هل يدخل الجنة وهل يخلق فيها اي في البهايم العلم والعقل عوضا لها اولا ومنها
من تلك الامور الاصلح للعباد في الدين فقط كما هو مذهب البصريين او في الدين وفي الدنيا
ايضا كما هو مذهب البغداديين والبصريون يعنون بالاصلح الانفع والبغداديون يعنون
به الاصلح في الحكمة يعني الاوفق في الحكمة والتدبير ولا خلاف فيما بين الفريقين في وجوب الاقدار
والتمكين بل لان تركه بخل وسفه قلنا نلزم على القول بوجوب الاصلح على الله تعالى ان لا يخلق
الكافر الفقير المبتلى ببليات الدنيا والعقبى لان هذا الكافر ليس له نفع في الاولى والاخرى لكن
لا يخفى انه لا يرد على القايلين بان المراد بالاصلح هو الاصلح في الحكمة لانه يمكن ان يكون مقتضى الحكمة
خلقه وان لا يخلد الكافر في النار لانه ليس الاصلح للكافر الخلود بل الخروج بل عدم الدخول
ويجب ان يفعل الله تعالى ما هو الاصلح بهم والله انهم لا يخلدون فتامل فيه خفيه وان لا
يميت المحسن اي يلزم ان يزيد اعماله بزيادة العمر وان لا يميت المسيء الكاسب بزيادة
البقاء زيادة الاساءة سيما ابليس الذي لا يرجى منه خير اصلا وان لا يحسن الدعاء
لدفع البلاء لان البلاء اصلح ودفعه خلاف الاصلح لا يفعله تعالى البتة الى غير ذلك من المفاسد
المذكورة في المقاصد ونحن نجتنب عن ذكرها والبحث عنها والشغل بها

فصل

تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري وما قيل قايل جمع كثير من الاشاعرة ان الاسم
نفس المسمى والتسمية غيرها اريد بالاسم المدلول المطابقي ولا خفاء في عينيته في شرح
المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على هذا فالاسم يعم انواع الكلمة وقد تقيد
بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى
الذي وضع الاسم بازايه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما قال
سمى زيدا ولم يسم عمرا ولا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض
اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام
ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مما يدل على فعل وما لا يليق له عين ولا غير كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات واما التسمية فغير المسمى
والاسم وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف
وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان اصحابنا اعتبروا المدلول
المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان الخالق ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم ما له العلم
لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق
هو الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم هو العلم وهو لا هو ولا غيره وليس النزاع في لفظ الاسم المركب
من ا و س و م بل فيما يصدق عليه مفهوم هذا اللفظ فتمسك الفريقين على ان المركب من هذه الحروف
عين بمثل سبح اسم ربك الاعلى ولله الاسماء الحسنى ليس التمسك على ما هو المتنازع فيما بين الفريقين
وتوضيحه انه تمسك الاشاعرة بالاية الاولى على ان يكون الاسم لان التسبيح الذي هو عبارة عن التنزيه
مختص بالذات ولا يكون للالفاظ وههنا قد اضيف الى الاسم فيجب ان يكون الاسم الذي اضيف اليه التسبيح
عين الذات وهو المط وفيه نظر لان مرادهم من التمسك ان ما يصدق عليه الاسم من اسماء الذات والصفات
عين المسمى لا ان لفظ الاسم وح يصح التمسك على ما هو المتنازع فيه بما ذكروا ان كان فيه بحث من وجه آخر
لان تنزيه اسمائه تع واجب كما ان تنزيه ذاته تع واجب وكذا الاختصاص الذي ادعوه محل تامل ونظر وتمسك
المعتزلة بالاية الثانية ووجهه انه اثبت لذات الله تع اسماء وهي متعددة فيكون غير المسمى الذي هو واحد
لا تعدد فيه اصلا ولما كان الحكم بان الاسم نفس المسمى او غيره لا يصح لان يكون محلا للخلاف محمولا على ظاهره
قال ومعنى الخلاف ان الاسم اي ما يطلق عليه لفظ الاسم من نحو العالم والقادر اذا اطلق فالمراد به المسمى
كما في زيد كاتب فانه لم يرد به بلفظ زيد الذات لان الكتابة وصفها دون الاسم ويتفرع عليه ان الاسم
عين المسمى او المراد بالاسم نفس اللفظ كما في زيد مكتوب فان المراد بلفظ زيد ههنا هو الاسم اذ هو المكتوب
ويتفرع عليه ان الاسم غير المسمى ثم انه اذا اريد به المسمى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس
وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاء بي الانسان والانسان والانصاف ان مثل هذه المنازعات مما لا ينبغي
ان يقع بين العلماء حيث ان الحكم بان كل لفظ اريد به مسماه بط كالحكم بان كل لفظ اريد به اللفظ بل يجيء على الو

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٧٣

الوجهين واذا اتصف الباري تعالى بمعنى ولم يرد به اي بالطلاق اسم هذا المعنى على الله تعالى اذن ولا منع
به ولا بما يرادفه حتى لو ورد الاذن او المنع يوذن او يمنع المرادف والا فالآخر ايضا وكان
اطلاق اسم ذلك المعنى مشعرا بالاجلال ولا يكون موهما بما يستحيل في حقه تعالى باحتمال هل يجوز
اطلاقه اي اطلاق الاسم الدال على ذلك المعنى عليه تعالى منعه الجمهور رعاية لغاية الادب
وجوزه المعتزلة ومن يحذو حذوهم واليه ميل القاضي وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي
فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس
الذات قالوا ان اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع
ذلك من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقر انه
خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع ولم يجز اتفاقا اطلاق مثل العارف والفطن
والذكي والداري مع ان فيها اشعارا بالاجلال وهو كونها مما لا يوهم الاختلال فان المعرفة
فان المعرفة مشعرة بعلم الجزئيات فاطلاق العارف عليه يوهم انه لم يدرك الا الجزئيات
وهو نقص وايضا قد يراد بها علم يسبقه علم والفطنة وكذا الذكاء مشعران بسرعة
ادراك ما غاب وليس شيء يغيب عن علمه المحيط بل علمه في الازل كما فيما لا يزال وفيما لا يزال
كما في الازل والدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية قالوا ولفظ الطبيب كذلك
لان الطبيب يراد به علم ماخوذ بتجارب اقول ولا يرد عليه انه قد روي انه عم قال المس قال
الله طبيب لان المص صرح في شرح المقاصد في جواب من قال انا وجدنا من الاوصاف
ما يمنع اطلاقها مع ورود الشرع كما ذكر ونحوه بانه لا يكفي في صحة الاطلاق مجرد وقوعها
في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن تعظيم ورعاية
ادب والمص وان صرح ايضا بان ما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن كالصبور لكن يفهم منه
جواز اطلاقه بعد الاذن لكن يجب ان يفرق بين اطلاق الطبيب عليه تعالى مثلا في الحديث
المذكور وبين اطلاق الصبور في حديث آخر مسوق لبيان الاسماء ولم يطلق عليه تعالى مثل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الحارث والذراع لعدم الاجلال ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار اخذ مفهوماتها من الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا في امتناع ما اي اسم يكون مفهومه ماخوذا باعتبار الجزء كالجسم للانسان اذ ليس له جزء فلا يطلق عليه تعالى اسم باعتبار الجزء والحاصل ان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات او هي ماخوذة باعتبار الصفة الاضافية او الفعلية او السلبية ولا خفاء في تكثير الاسماء بهذه الاعتبارات وقد يكون اطلاق الاسم باعتبار الجزء وهذا ليس بمحتمل في الواجب الحق ثبوته اي اسم هو باعتبار نفس الذات بان يكون الذات مفهومه بدون ملاحظة صفة من الصفات وهذا هو المراد بالاسم الذاتي وهو لفظ الله وهو مذهب الجمهور وانكار الاكثر اسماء المعبود بالحق وقد اخذ منه لفظ الله وجعل علما للذات الاحدية ولا منافات بين ان يكون الماخوذ علما والماخوذ منه لا يكون علما ومنع بعضهم كون لفظ الله علما متمسكا بان وضع العلم يستلزم العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بالذات الواجب من حيث هو وفيه نظر لانه يكفي في وضع العلم بالموضوع له بوجه ما لا بالكنه وهو هاهنا حاصل هذا ما قيل ولا ينحصر اسمائه في التسعة والتسعين والحديث المروي عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة بعده لانه اسم العدد على نفي الزيادة اشارة الى انه يمنع اولا تلك الدلالة فان الثابت بالحديث هو ان له تعالى تسعة وتسعين اسما لا ان يكون له تعالى اسم آخر ولا يثبت بالحديث نفي الزيادة ولو سلم الدلالة على نفي الزيادة يحمل الحديث والعدد المذكور فيه على ان من احصاها اي تلك الاسماء المذكورة في ذلك الحديث دخل الجنة فذكر الحديث في موضع الوصف اي في بيان ان هذه الاسماء فقط يكفي في ادخاله الجنة ولا يحتاج المحصي في دخول الجنة الى اسم آخر كيف وقد وقع في القرآن المجيد والحديث بعض الاسماء التي لم يذكر ذلك في الحديث اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب ونحوها واما في الحديث فكالحنان والمنان والوتر ومعنى الاحصاء التلفظ وذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء وقيل حفظها

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

١٧٤

وقيل حفظها والتأمل في معانيها **الباب السادس في السمعيات**
اي ما يتوقف على السمع اتفاقا كالمعاد بخلاف الكلام مثلا فانه عقلي عند البعض او
يتوقف عليه كالنبوة توقفا قريبا بخلاف الالهيات وفيه فصول **فصل**
في النبوة النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول سواء كان له كتاب
وشريعة او لم يكن والموحى اليه اعم من ان يكون موحى اليه ابتداء او ثانيا بان يكون لنبي
مامورا باتباع من سبقه وكذا المبعوث اليه اعم من ان يكون مغايرا له حقيقة او حكما
فلا يرد الاشكال المبعوث لتكميل نفسه وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب خاص به
والبعثة لطف من الله وفضل يتضمن مصالح وفي قوله فضل اشارة الى انها وان كانت
لطفا الا انها ليست بواجبة عليه تعالى عندنا بل هو فضل كما صدقه العقل ومعاونته فيما
يستقل العقل بادراكه ورفع الاحتمال وبيان المبهم فيما لا يستقل العقل بادراكه مثل يحتمل عند
العقل ان يكون للاجساد حشر وان لا يكون اذ ليس عند العقل ما يوجب استحالته ولا ما يوجب
اثباته فبين الشرع ثبوته وهذا الكلام وما بعده اشارة الى شبه المنكرين للنبوة قائلين
باستحالتها او بعدم الاحتياج اليها واجوبتها تقرير الشبهة الاولى ان ما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده او مخالفا له قبيحا عنده فعلى الاول
يعلم ذلك الحكم بالعقل وان لم يكن لكن بني وعلى الثاني يرد وتقرير الجواب ههنا ان من منافع
النبوة ان العقل اذا وافقه النقل يؤكد الحكم غاية التاكيد اذ العقل ربما يحكم باحكام الوهم
فبموافقة النقل يندفع هذا الاحتمال وان لم يكن العقل مدركا للحكم جازما باحد الطرفين
يحصل الجزم من النبي صلى الله عليه وسلم وتقرير الثانية ان البعثة يتوقف على علم الرسول
بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل لها الى ذلك وتقرير الجواب انه يعرفها اي نبوة المبعوث
بنصب الادلة اي يجوز ان ينصب الله تعالى دليلا يعلم به نبوته وان لم يعلم ذلك الدليل غير النبي
وكم من آية يمرون عليها وهم عنها غافلون او العلم الضروري اي يجوز ان يخلق الله تعالى علما ضروريا

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

في قلب النبي بانه نبي وقد روي انه صلى الله عليه وسلم سئل انه كيف علمت انك نبي وبما علمت حتى
استيقنت قال اتاني ملكان وفي رواية اتيان وانا ببطحاء مكة فقال احدهما لصاحبه
شق بطنه فشق بطني فاخرج قلبي واخرج منه مغمز الشيطان وعلق الدم فطرحهما
فقال احدهما لصاحبه اغسل بطنه غسل الاناء واغسل قلبه غسل الملاء ثم قال احدهما
لصاحبه خط بطنه فخاط بطني وجعل الخاتم بين كتفي كما هو الآن فوليا عني وكاني
ارى الامر معاينة وتقرير الثالثة ان في التكليف مضرة للعباد لان فيه مشقة وكلفة
وليس فيه نفع للواجب تعالى لتعاليه وايضا فيه شغل للقلب عن خلوص المعرفة لتوجه
الذهن ح الى ملاحظة امور آخر وتقرير الجواب ان منافع التكليف اكثر من مضاره
فان هذه الكلفة اليسيرة وسيلة عظيمة الى معرفة العظيمة فان مراتب المعرفة
متفاوتة والمعرفة الحاصلة بتوسط تلك التكاليف اجل واتم واعظم وان ما ذكره من ان
فيها شغلا للقلب ممنوع فان من جملة تلك التكاليف الايمان الذي هو اس المعرفة
بل هو عينها والصلوة التي هي معراج المؤمن الى غير ذلك وان خفي تفاصيل منافع البعض
من العبادات على البعض من الناس كهيئات الصلوة والحج ونحوهما وفي هذه العبارة اشارة
الى دفع شبهة هي ان بعض العبادات مما لا طريق للعقل الى معرفة حسنه كالهيئات المأخوذ
في الصلوة والحج وغيرهما وتقرير الدفع ان غاية ما لزم مما ذكر هو الخفاء عليهم لا انها ليس لها
جهة حسن اصلا وطريق ثبوتها اي ثبوت النبوة المعجزة وهي مأخوذة من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب
وجعل اسما له والتاء للنقل هذا بحسب اللغة واما بحسب الشرع فما ذكره بقوله وهي امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي عند ادعاء النبوة واتيان ذلك الخارق ولاثبات الدعوى
والامر يتناول عدم الفعل ايضا كعدم احراق النار ومن اقتصر على ذكر الفعل قال ان المعجزة
هي تبريد النار واحترز بقوله مقرونا بالتحدي عن كرامات الاولياء وارهاصات الانبياء

الانبياء والسحر والمقارنة شرط عند البعض فاذا قال النبي معجزتي ما يظهر في يوم كذا وظهر فالمعجزة
عنده هو الخبر الغيب وقيل المعجزة امر قصد به اي بذلك الامر بعينه او بجنسه قبل وقوعه
اظهار صدق من ادعى النبوة ووقع على وفق الدعوى واحترز بالقيد الاول عن خوارق
غير مدعي النبوة وبالاخير عن ظهور الخارق على يد المتنبي فانه يجوز ان يظهر الخارق على يد
الكاذب المتنبي لكن يجب ان يكون على عكس مراده فقيل لمسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة
وهذا السحر اهانة وهذا التعريف على ما ذكرنا حسن جدا ووجه دلالتها اي المعجزة في
بيان العلاقة بين حقيقة دعوى المدعي للنبوة وبين ظهور الامر الخارق وحتى يدل هو عليها
انها بمنزلة صريح التصديق من الله تعالى لذلك المدعي لان المعجزة فعل الله تعالى يفعله حين يطلب
منه المدعي للنبوة دعوه ذلك الفعل كمن يقول الدليل على اني رسول الله هذا الملك ان يقوم
اي الملك على سريره ثلثا ففعل كذلك فانه يحصل به اي بفعل الملك العلم ضرورة ولا يقدح فيه
اي في هذا العلم احتمال ان يكون ذلك الامر لخاصية فيه اي في ذلك الشخص المدعي او اطلاع
اي من ذلك الرجل المدعي على خاصية في بعض الاجسام فجعلها وسيلة الى اثبات مطلوبه مثلا
اطلع على ان الجسم الفلاني اذا اتصل ببدن الشخص لا يؤثر فيه النار فعند اثبات دعواه استعمل
ذلك الجسم والصقه ببدنه ثم دخل في النار لم تؤثر في بدنه البتة او وضع فلكي وهذا عطف على
خاصية ولا يطلع عليه غير المدعي او يكون ذلك الامر من فعل ملك او جن وعلى هذه التقادير
لا يكون المعجزة تصديقا منه تعالى لان الله تعالى لم يفعله لتصديقه او يكون ذلك الامر ابتداء
عادة اراد الله تعالى اجراءها او بترك المعارضة اي يحتمل ان يكون ذلك الامر ادعيتموه خارقا
مما يصح معارضته واتيان مثله الا ان ترك معارضته اما لعدم بلوغه الى من هو قادر على اتيانه او
الفوت ذلك القادر مع دعوة ذلك المدعي ونقلها اي بترك نقل المعارضة لمانع يمنع النقل او سوقا
ذلك الامر الخارق لا لغرض تصديقه بل اجابة لدعوى او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك من الاحتمالات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

قال والاحتمالات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية علة لقوله ولا يقدح اي نحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير نظر الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات هذا الجواب عام تام دافع للاحتمالات المذكورة اورده عقيب اجوبة على سبيل التفصيل لمزيد التاكيد ولهذا اورد هذا الاحتمال بعد التفصيل بقوله على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته قطعا مع فرط الاهتمام بالمعارضة وفرط بذل الهمة بنقلها لا فيما يحتمل ان يكون متروك المعارضة او متروك النقل وانه لا موثر فيه سوى الله تعالى فالمعجز لا يكون الا فعلا لله تعالى فاندفع بالمقدمتين جميع الاحتمالات المذكورة قبل قوله او مسوقا ولدفعه قال وحصول التصديق لا يتوقف على كونه اي كون التصديق غرضا بل ان المعجزة تدل على تصديقه تعالى له البتة ولا على كون الباعث صادقا ليدور بناء على انه اي صدق الباعث يجب ثبت بالسمع فلو ثبت السمع به لزم الدور وهذا الكلام على سبيل التسليم والتنزل وان العقل يحكم بان الكذب نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وقد تقرر انه لا نزاع في ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص فيتقن العالم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان وانحطاط شان وان هذا النزاع ثابت للصفات في انفسها على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي الانتفاء فهو من القطعيات العاديات وان جوزه البعض اي جوز البعض ظهور المعجزة على يد الكاذب ولا يلزم من القول بالجواز القول بالوقوع

فصل محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ومحمد من الابنية المبالغة بناها في اوزان المفعولين والتكثير المتكثر ومعناه الذي كثرت خصاله المحمودة وهو ايضا الذي يحمد حمدا بعد حمد ولا يكون مفعل مثل مقرب ومملح الا لمن تكرر فيه الفعل مرة بعد مرة واما من لم يحمد الا مرة واحدة فيقال له فليس بمحمد ولا محمود سمي به صلى الله عليه وسلم على جهة التفاول لان يكثر حمده كما روي ابن عباس رضي الله عنهما قال لما ولد النبي صلى الله عليه وسلم عق عنه عبد المطلب بكبش وسماه محمدا فقيل له يا ابا الحرث ما حملك على ان سميته محمدا ولم تسمه باسم ابائه فقال اردت ان يحمده الله سبحانه في السماء ويحمده الناس في الارض فكان

فكان كما قال وسيحمده الناس كافة في الآخرة بالشفاعة العامة ولم يسم احد قبله عليه الصلوة والسلام
بمحمد الا نفر قليل لما طمع اباؤهم حين سمعوا ان نبينا من العرب قد قرب زمانه وكان اسمه محمدا
ان يكون ذلك النبي المنتظر كذا في شرح النخبة والمص بعد اثباته جواز النبوة الوقوع اراد
اثبات النبوة الخاصة لنبينا صلى الله عليه وسلم ورسالته فذكر المدعى ثم اورد الدليل بقوله
لانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة لانه اتى بالقران المعجز بفصاحته يريد بالفصاحة المعنى الشامل
للاعلى من البلاغة بلغاء العرب مع كثرتهم بالعصبية وحمية الجاهلية ولم يطعنوا فيه اى في القران
مع كمال حذاقتهم وكمال عداوتهم فلو وجدوا في القران شيئا من مظان الطعن لبينوه لاظهروا
لكنهم لم يبينوا ولم يطعنوا مع تحقق هذه الدواعي المقتضية للطعن على تقدير وجوده بل
نسبوا لكمال حسنه الى السحر وتركوا المعارضة التي هو الاتيان بالكلام بتحريك اللسان الذي
هو اهون من تخريب الاوطان وتخريب الاخوان فتركوا المكالمة والمقاولة مع واحد بالحروف
مع كونها متعارفة فيما بينهم واختاروا المنازعة والمقارعة بالسيوف مع الالوف مع
ابصارهم لما يحيق احزابهم من الجلاء عن الوطن المالوف ومشاهدتهم لما يحيط باصحابهم
من حلول الاسر والحتوف لا يخفى على ذوي الابصار واولى الانصاف ان الامي الذي لم يكتب
ولم يتلمذ اذ شهد مشاهد جماعة بهم وجوه مشاهد الفصاحة ورؤساء مجالس
البلاغة مع بلوغ بلاغتهم الى غاية الغايات الثابتة للبشر بحيث لم يلحقهم من بعدهم
ولم يسبقهم من سبقهم وقال الكلام الذي اوتيت من عند ربي وليس من كلام البشر
اذ لو كان من كلام البشر لقدرتم انتم ايها البلغاء البالغون غاية الغايات ونهاية النهايات
الثابتة للبشر فان انتم بانه كلام ربي وليس من عند نفسي فهو المطلوب منكم وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ثم ان هؤلاء لم ياتوا بمثله مع غاية سعيهم والتهالك على الاتيان والتعاضد عليه من الاخوان
فلم ياتوا علم قطعا ويقينا انه من الله تعالى وليس من عند نفسه وعجزهم عن الاتيان وانحرافهم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عن المعارضة بالكلام الى القارعة بالقسام مما هو معروف بين الانام لا ينكره الا من هو كالانعام فالمطاعن
التي اشير اليها مدفوعة اجمالا والتفصيل لتلك المطاعن ودفعها كذلك مذكور في المقاصد
ولما اشار الى ما هو المختار وهو مذهب الجمهور من ان اعجاز القران لكونه في اعلى طبقة البلاغة
اراد ان يشير الى رد قول من قال بالصرفة وهو ان الله تعالى صرفهم التحدين عن معارضة
مع قدرتهم على الاتيان بمثله فعطف على مدخول الفاء وقال وتعجبهم اى تعجب الكفار
كان من فصاحته لان عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة على ان نقصان
البلاغة ادخل في الصرفة فانه كلما كان انزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في
خرق العادة وعطف على قوله لانه اتى بالقران المعجز بفصاحة قوله ولانه اى النبي صلى الله عليه وسلم
اخبر عن المغيبات الماضية كقصص الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقصص غيرهم
والاتية من احوال العامة كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة الم غلبت الروم سيهزم الجمع
لتدخلن المسجد الحرام والخاصة كما قال لعلي رضي الله تعالى عنه تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين وكان كما قال حيث قاتل علي رضي الله تعالى عنه اصحاب الجمل ومعاوية
والخوارج فالناكثون وهم الذين نكثوا البيعة اى نقضوها وساروا بعائشة رضي الله عنها
الى البصرة على جمل اسمه عسكر ولذا سميت هذه الوقعة يوم الجمل والقاسطون معاوية
واشياعه لانهم قسطوا اى جاروا حين حاربوا امام الحق والوقعة تعرف بيوم صفين واما
المارقون فهم الذين مرقوا اى خرجوا من دين الله واستحلوا القتال مع خليفة رسول الله
وهم عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية وتعرف تلك
الوقعة بيوم النهروان وهي من ارض العراق على اربع فراسخ من بغداد قال في المغرب قسطوا جاروا
وقد غلب هذا الاسم على فرقة معاوية ومنه الحديث ولفظ بعدي غير مذكور في المغرب
وكما قال لعمار ستقتلك الفئة الباغية وقد قتله اصحاب معاوية يوم صفين الى غير ذلك من
الاخبار المروية وقد كان كما اخبر ومن هذا علم ان للاعجاز القران وجها آخر سوى الفصاحة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الفصاحة بل وجوها آخر كسلامته عن التناقض والتعارض واحتوائه علوما ومعارف لا تحصى
ولانه عليه الصلوة والسلام ظهرت منه امور خارجة عن العادة خارقة لها بعضها بدني
وبعضها روحاني وبعضها خارج عنهما ولاحظ هذا ورد على كل نوع واو العطف كولادته
صلى الله عليه وسلم مختونا مسرورا اى مقطوع السرة واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى
سوئته مع خاتم النبوة بين كتفيه الخاتم بفتح التاء وكسرها على ما حقق به اصحاب الحديث
والمراد به الامر الحاصل بين كتفيه المشابه بالخاتم الذى هو الطابع واضافته الى النبوة
لدلالتها عليها وفى مستدرك الحاكم عن وهب انه لم يبعث الله نبيا الا وقد كانت عليه
شامة النبوة فى يده اليمنى الا الانبياء فان شامة النبوة بين كتفيه ولما شكوا فى موت النبي صلى الله
عليه وسلم وضعت اسماء يدها بين كتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت قد توفى وقد
رفع الخاتم من بين كتفيه وقال فى فتح البارى انه لم يثبت كتابة محمد رسول الله وقال
بعض العلماء ان راوى كتابة محمد رسول الله اختلط هذا بخاتمه الذى كان يختم به
مبصرا من خلفه كما يرى من قدامه وكونه غاية فى صفات الكمال من الصدق والامانة
والعفاف والشجاعة والسخاء والحكمة والعدالة مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان اى سقوطها سجدا او سقوط
شرفة قصور الاكاسرة ليلة ميلاده متعلق بالخرور والسقوط على طريق التنازع وهذه الامور
الصادرة قبل دعوى النبوة تسمى ارهاصات والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة
ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان زمن مظنة البعثة كما فى حق
نبينا عليه الصلوة والسلام حيث اخبر به كل بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص والا
فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كانت من الاخبار فكذلك اى ارهاص او كرامة
والا فارهاص محض كظهور نوره فى جبين عبد الله كذا فى شرح المقاصد وغيره والاظلال
السحاب عليه وانشقاق القمر فقد روى انس ان اهل مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
يريهم اية فاراهم القمر منشقين حتى راوا حراء بينهما وروى ابن مسعود انه انشق القمر على عهد رسول الله

كتابة محمد صلعم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

صلى الله عليه وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا واطلاع
الشجر قال ابن عمر رضي الله عنهما كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال عليه الصلوة
والسلام اين تريد قال الى اهلي قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذا
الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على شاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض تشقها
حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وتسليم الحجر
روى جابر بن سمرة انه عليه الصلوة والسلام قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان
ابعث وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب يستند الى جذع نخلة
سواري المسجد فلما صنع له المنبر واستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى
كادت انشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي
الذي يسكت حتى استقرت وشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف وتسبيح الحصى
عن انس قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى
سمعنا التسبيح الحديث وغير ذلك من الشواهد الشاهدة على نبوته الظاهرة عنه
من الشواهد نصوص التورية والانجيل والزبور من الاقناعيات التي تفيد العلم و
القناعة لاهل الانصاف وان لم يكن ينفع في اظهار الحق عند ارباب الجدل والاعتساف
ما اجتمع فيه من الكمالات من الاخلاق الجميلة والملكات الحميدة ولا يخفى انه
قد يفهم هذا من قوله وكونه في صفات الكمال فهذا القول مع انه مستغن عنه مناف
ان يعد في الاقناعيات بعد عده في البراهين الملزمة للمجادل والمناظر الا ان يفرق بان
الاول بنظر كونه غاية في الكمالات وهو مما يلزم الخصم وهذا بالنظر الى وجود نفس الكمالات
واجتماعها فتامل وما اشتمل عليه شريعته في كل باب على ما يرتضيه العقل ومن نظر الى سوق
هذا الدين المتين من العقائد المتعلقة بمباحث الذات والصفات والعمليات من العبادات

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

العبادات والمعاملات وعلم الاخلاق يعلم انه البرهان المتين على حقية الدين ويعترف برسالته
عليه وعلى اله الصلوة والتسليمات الى يوم الدين وظهورها اى الشريعة وغلبتها على ساير الاديان مع
قلة الاعوان ومنازعة اهل الطغيان في جميع الازمان بعد الاتيان وغاية متشبث المنكرين
لنبوته الطعن في النسخ مطلقا وقد بين في موضعه وجه صحة النسخ وهو انه لبيان زمان الحكم
في حقنا اى ان الحكم كان موقتا بوقت معين في الواقع وعند الله وان كان غير موقت ظاهرا
وبالنظر الى اللفظ لا ان الحكم كان موبدا ثم بدا للحاكم فحكم بخلافه ولعل موسى عليه الصلوة
والسلام خاصة مقابل لقوله مطلقا تمسكا بمثل ما تمسكوا به اى بدين موسى ابدا والمراد
بمثل ما تمسكوا مثل هذه العبارة من قولهم تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض
وهذه شريعة موبدة مادامت السموات والارض وهذه شريعة موبدة الى يوم القيمة
وهو افتراء من اليهود ولم يصدر هذا الكلام من موسى عليه السلام وان تمسكوا به
عبارة عن طول الزمان هذا على تقدير تسليم ان يكون هذا الكلام صادرا من موسى عليه السلام
ثم النص والاجماع دال على انه عليه السلام مبعوث الى الناس كافة لا كما يزعم بعض اهل
الكتاب ان شريعته كانت مختصة بالعرب بل هو عليه الصلوة والسلام مبعوث الى الثقلين
ولفظ الناس وان اشتمل الانس والجن في اصل اللغة على ما ذكر في كتب اللغة الا انه
يختص عرفا بالانس فلهذا ترقى بقوله وانه لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته من قبيل العطف
التفسيري فان المراد بنفي وجود نبي بعده نفي نسخ شريعته والا فقد ثبت انه سينزل
عيسى عليه السلام الا انه تابع محمدا عليه الصلوة والسلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون
اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قلت الفيض الالهي
غير منقطع ومن فيضه تعالى اعطاء النبوة ذلك فضل الله يوتيه من يشاء والقول بختمها
يوجب انقطاعه وهو قبيح قلت من قال بان الملك لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا
اشكال على قوله واما على قول غيره فيقول الفيض وان كان غير منقطع الا ان الاستعداد في

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

القابل شرط في ايصاله والماهية الانسانية يجوز ان تنتهي الى مرتبة لا تقبل الزيادة عليها ثم نقول اذا ثبت نبوة نبينا
كنبينا عليه الصلوة والسلام واخبر هو بانه خاتم الرسالة علم انه الواصل الى النهاية وقد انقطع استعداد النبوة
من تلك الماهية كانه صرف الاستعداد من كلها الى حقيقة الشخص الذي هو وصل الى كمال الكمال وانه عليه السلام
افضل الانبياء وان امته عليه السلام خير الامم كما قال الله تعالى كنتم خير امة واختلفوا في الافضل بعده فقيل
آدم وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى ودل الكتاب على معراجه عليه السلام من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى وهو قطعي ومنكره كافر واجماع القران على انه كان في اليقظة ولو كان بالجسد والخبر المستفيض
المشهور المشهور على كونه الى السماء خبر الواحد على كونه الى الجنة او العرش وطرف العالم والنافون هذا ان
طرف العالم عن العرش كما هو عند المتكلمين **فصل من شرائط النبوة** الذكورة وكمال العقل وقوة
الرأي والسلامة عما يتنفر عنه الطباع السليمة كعهر الامهات ودناءة الاباء والعيوب المنفرة كالجذام و
البرص ويخل بالمروة كالاكل في الطريق وحكمة البعثة وهي تكميل المبعوث اليه بمتابعة المبعوث
وتلك المتابعة لا تحصل الا بالوثوق بافعاله واقواله فلا يجوز صدور الكذب في التبليغ عنه وعدم المبالاة
في الفعل ثم المختار ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ
فان مقتضى المعجزة الصدق لان المعجزة للتصديق وجوز القاضي صدورها سهوا فيه زعما
انه لا يخل في المقصود بالمعجزة وهو تصديقه فان ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة له على
الصدق والكذب وعن الكفر وجوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب عن الانبياء عليهم
السلام مع قولهم بان كل ذنب كفر وقد نسب الى الشيعة اظهار النبي الكفر تقية
ولعله غير صحيح وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا كما قال المحققون من الاشاعرة فان العصمة
فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد
من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين وعقلا عند المعتزلة بناء على الحسن والقبح
العقليين وعن الصغائر المنفرة التي تدل على رذالة فاعلها والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة
كسرقة سهوا او عمدا او تعمد غير المنفرة ايضا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم من اثبات تلك الامور

الامور ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم ورد شهادتهم لان ترك الكبيرة مثلا واجب فحرم اتباع
ارتكاب الكبيرة اتفاقا والحال انه يجب اتباع الانبياء وقبول شهاداتهم فلو صدر عنهم كبيرة
وحرم الاتباع بحكم المقدمة الاولى وهو ربط بحكم المقدمة الثانية وايضا يلزم وجوب زجرهم
على تقدير صدور العصيان منهم لعموم الادلة والزجر ايذاء وقد ورد ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنوا في الدنيا والاخرة وايضا يلزم استحقاقهم العذاب والذم لكونهما من
المنفرات وقد وقع مدحهم اتباعهم بحيث قال الله تعالى في شانهم رضي الله عنهم وايضا
يلزم عدم نيلهم عهدة النبوة اشارة الى قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ونحو ذلك وما نقل
من ذنبهم وتوبتهم والتوبة هي الرجوع عن الذنب فيتحقق الذنب والا لم يتحقق الرجوع منه فاصح
اشارة الى ان بعض ما نقل كقصة اوريا وهي انه ارسل داود عليه السلام مرارا الى الجهاد وامر ان
يتقدم حتى قتل فتزوج امراته افتراء ولهذا قال علي رضي الله عنه من حدث بحديث
داود على ما يرويه القصاص جلدته مائة وستين فيحمل على السهو او على ترك الاولى او على ما قبل
البعثة والاولى ان لا نحصر عددهم وان ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف وعشرون الفا
وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر وانما نفى عددهم اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
لم نقصصهم عليك فان عدم ذكر بعض الانبياء عنده يورث مظنة عدم بيان حالهم راسا
مان لم يعد البعض ولذا قال والاولى وايضا الخبر من الاحاد والايمان بجميع الانبياء واجب قطعا
ويقينا والاخبار بواحد كفر وخبر الاحاد لا يعتبر في الاعتقاديات لافادة اليقين فيجب ان نؤمن
بجميع الاعتبار ونعتقد بانا امنا بجميع انبياء الله تعالى وروي في تفسير الجلالين عند قوله تعالى
ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك انه عز اسمه وعلا
بعث ثمانية الاف نبيا اربعة الاف من بني اسرائيل واربعة الاف من ساير الناس والجمهور على
عصمة الملئكة وهم عندنا اجسام لطيفة ويظهرون في صور مختلفة ولهم قوة على افعال شاقة
يواظبون على الطاعة لا يوصفون بذكورة ولا انوثة فان التقابل بينهما ليس تقابل النقيضين

لقوله تعالى وهم لا يستكبرون وارتكاب الذنب نوع استكبار يخافون ربهم من فوقهم فلا يعصون و يفعلون
ما يؤمرون من خشيته مشفقون والخوف يستعمل فيما يكون للخائف عيب وان لم يكن لعظمة
المخوف ولهذا قال من فوقهم والخشية تكون لعظمة المخوف ولذا ترك في الآية الاخيرة وهذا
الفرق غريب بديع ذكره في الاتقان يسبحون الليل والنهار لا يفترون فلا يعصون ولا يحصل لهم
الفتور في التسبيح احتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملئكة كما يدل عليه الاستثناء
وبقدحهم في ادم قبل خلقه عند قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والقدح في الغائب يوجب القدح في
المتكلم الغائب سيما ويتضمن الاعتراض على صيغة المخاطب المنزه عن الغائب كما قال واستبعاد
جعله عليه السلام خليفة ورد بان ابليس كان من الجن ولكن ملكا وعد تعالى من الملئكة حيث استثنى
عن الملئكة وحقيقة الاستثناء ان يكون متصلا اذ استعمال كلمة الاستثناء في المنقطع مجاز كما قرر
تغليب لكونه واحدا مغمورا فيهم وان قصدهم ما قالوا في حق ادم التعجب والاستفسار عن حكمة
استخلاف من لا يليق مع وجود الاليق كما يسئل المتعلم المنصف المسترشد عن استاذه فلا يلزم
عدم عصمتهم واما تعذيب هاروت وماروت حال كونهما ملكين والتعذيب انما يكون بعد
الذنب وهو منهما ارتكاب السحر فمعاتبة كما يعاتب الانبياء بالزلة ولم يكن منهما ارتكاب عين السحر
ولا الاعتقاد لتاثيره وهذا الاعتقاد كفر بل يعلمهم تعليم مع تنبيه اي يعلمان السحر وينبهان
ان من عمل به واعتقد بتاثيره يصير كافرا وتحذير على الحوالة للعذاب بسبب صيرورة
الساحر كافرا فذلك التعليم والتحذير ابتلاء من الله تعالى بان من عمل بما علم من السحر
يكون معذبا ومن لم يعمل نجى فالعلم من حيث هو ليس بقبيح ثم جمهور اصحابنا والشيعة
على ان الانبياء افضل من الملئكة وبالغ بعضهم حتى فضل خواص البشر وهم الانبياء
عليهم السلام على خواص الملك وهم الرسل منهم وهم افضل من العوام وعوامهم اي عوام البشر
من الاولياء على عوامهم الملئكة اما عقلا فان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل ادخل في استحقاق الثواب والثواب وان لم يجب عليه في مقابلة العمل الا انه جرى عادة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

عادته تعم بانه بعد ما يدخل المؤمنين في الجنة تفضلا يقسم الدرجات حسب الاعمال ولما سمعا قوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ومن جملتهم اى من جملة العالمين
الملئكة فيعلم منه تفضيل هذا المجموع على مجموع العالمين الباقين ولانه تعالى امرهم بالسجود لادم
تعظيما وتكريما وامر ادم عليه السلام بتعليم الملئكة الاسماء فتصل الى الجهار فضله عليهم احتج النحاة
وهم المعتزلة والقاضي ووافقهم الحكماء بانها اى الملئكة متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على امر الغيب السابقة الى انواع الخير منزهة عن الشرور
القبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم ومعرض الاختلال والاستكبار اسلم ولقوله تعالى قل لا اقول لكم
عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين وقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون والكل ظواهر والاول اى الدليل العقلى معارض بما مر من
الدليل العقلى الذى ذكرنا على مدعانا ولعله لهذا توقف ابو حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وتاويل
البواقى مذكور في كتب التفسير اما الاول فهو انه لما كان القريش يستعجلون العذاب الذى وعد الله تعالى
بقوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون قال الله ذلك اى قل انى لست بملك
حتى يكون لى القدرة والقوة على اتيان العذاب باذن الله تعالى كما كان ذلك لجبرئيل ويكون لى العلم
باخبار الله تعالى بلا واسطة وتاويل الثانى ان ذلك تخييل وتمويه من الشيطان بسبب ما يشاهد
في الملك من حسن الصورة والقوة وتاويل الثالث ان التعليم من الله تعالى والجبرئيل كان مبلغا
وتاويل الرابع ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في المسيح عيسى عليه السلام لسبب تولده بلا اب وكونه
مبرى الاكمه والابرص والمعنى انه لا يترفع المسيح عن عبودية تعالى ولا من هو على حال اعلى منه في هذه
التى تعلقت بالوهية بسببها واما المراد تقديم على ذكر الانبياء فيجوز ان يكون التقدم في الوجود
او في وقوع اهتمام الايمان بهم لخفاء امرهم قال الشيخ صاحب الفتوحات سالت النبى عليه السلام
عن ذلك اى عن تفضيل الانبياء على الملئكة في الواقعة فقال عليه السلام ان الملئكة افضل فقلت يا

رسول الله سالت بالدليل مما اقول فاشار الى ان قد علمتم انى افضل الناس وقد صح عندكم انى قلت
قال الله تعالى من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منه وكم ذا ذكر الله تعالى
فى ملاء انا فيهم فذكره الله تعالى فى ملاء خير من ذلك الملا الذى انا فيهم واقول الاستدلال ينتقض
ذكر الملا الاعلى له تعالى فيما بينهم فاى ملاء خير منه والكشف يحتمل الخطاء ومن خوارق العادة كرامة الاولياء
والولى هو العارف بالله تعالى وبصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى
اللذات والشهوات وقد اشير اليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين امنوا
وكانوا يتقون ثم بعض اهل السنة من المعتزلة وغيرهم انكر كرامة الولى زعما منهم انه لم يتميز النبى من
الولى لظهور الامر الخارق منهما ولانه تجويز ظهور الامر الخارق ولا غرض التصديق يوجب انسداد باب
النبوة لجواز ان يكون ما ظهر من النبى بغرض آخر وللعلماء قال ويفارق المعجزة اى تفارق الكرامة
المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة وتوضيحه ان ظهور الامر الخارق من كل احد لا يدل على التصديق
بانه نبى بل اذا كان ظاهرا مما يدعى النبوة فلا يكون ما يظهر منه تصديقا لها فارتفع الاشتباه وظهر
معنى التفريق المذكور بقوله فلا يوجب التباس النبى بغيره وهو الولى ولا يوجب انسداد
باب اثبات النبوة بل يفيد الكرامة زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم تلك المرتبة
ببركة اقتدائهم فيدل على حقية دعوى النبى فى الحقيقة هى معجزة للنبى وان ظهرت على يد الولى
وتفارق الكرامة السحر بانه لا يجرى فيها التعلم والتعليم بل هى امر موهبى ولا يتاتى للمواد
ولا بجامع شره النفس على خلاف السحر فانه كلما كان نفس الساحر اخبث فظهور السحر عنه اكثر ولهذا
يختلط النجاسات ليكون مناسبا لافق الشياطين الذين هم اخبث الخلق واسوء الخلق بخلاف
الانبياء والاولياء فانهم يتطهرون وكلما يزيد طهارتهم يزيد كراماتهم وخوارقهم حتى يكونوا من سكنة
ملكوت الاعلى وهذا الوجه وجيه فى بيان التميز بين النبى والساحر ولا يكون بمباشرة اعمال
مخصوصة بخلاف السحر والحاصل ان الامور الخارقة للعادة انواع السحر والاستدراج وهو الخارق
الذى يصدر من مخالف الدين ليسمى به لان ظهوره منه يوجب زيادة ضلالته درجة درجة والاهانة

والاهانة وهي عبارة عن ان يظهر عن المخالف امر خارق يدل على تكذيبه كما نقلنا من اهانة
مسيلمة الكذاب والمعجزة والارهاص والكرامة والمعونة وهي الصادرة عن عموم المسلمين من الجن
والكهانة وكلاهما اي السحر والكرامة واقع واما وقوع الكرامة فلقصة مريم من ولادة عيسى عليه السلام
وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا ولقصة آصف بن برخيا من اتيانه بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف ولقصة اصحاب الكهف حيث لبثوا في كهفهم بلا طعام وشراب ولا يضر احتمال
كونه معجزة لسليمان عليه السلام وارهاصا لعيسى ومعجزة آخر كان في زمن اصحاب الكهف اذ الغرض
ظهور الخارق بلا دعوة النبوة عن تابع لرصالح من الامة ولما تواتر من كثير من الصلحاء من
اتباع الانبياء عليهم الصلوة والسلام من انه يصدر منهم امور خارقة للعادة واما وقوع السحر
فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر الايات ولما ثبت من انه سحر النبي عليه السلام والساحر هو لبيد بن اعصم
اليهودي قد سحر النبي صلى الله عليه وسلم فمرض ثلث ليال فنزل سورة الفلق والناس لما روي ان يهوديا
سحر النبي صلى الله عليه وسلم واحد عشرة عقدة في وتر دسه في بير فمرض النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت
المعوذتان واخبره جبرئيل بموضع السحر فارسل عليا فجاء به فقراءهما عليه وكان كلما
قرا اية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة ولا يوجب ذلك صدق الكفرة في انه مسحور لانهم
ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وسحرت عايشة سحرتها جارية وكذا سحر ابن
عمر رضي الله عنه ولا دلالة لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم على انه اي السحر لا حقيقة له كما هو
مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان السحر مجرد ارادة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة
التي سببها خفة حركات واخفاء وجه الحيلة والاصابة بالعين وهي ان يكون لبعض
النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقه الآفة وثبوت تلك الاصابة قد جرت مجرى العادات
التي لا يشك احد فيها وفيها نزلت وان يكاد الذين كفروا الآية والاحاديث الصحيحة في
ذلك كثيرة وفي جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وجواز تعليق التمائم خلاف يقال رقاه الراقي
رقيا ورقية اذا عوذه ونفث في عوذته قالوا انما يكره الرقية اذا كانت بغير لسان العرب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ولا يدرى ما هي ولعلها يدخلها سحر او كفر واما ما كان من القرآن وشيء من الدعوات فلا بأس
والتمائم واحدتها تميمة وهي خرزات كان العرب يعلقونها على اولادهم يتقون بها العين
وهو باطل لقوله تع عليه السلام من علق تميمة فقد اشرك وبعضهم يتوهم ان التمائم هي المعوذات
وليس كذلك انما التميمة الخرزة ولا بأس بالمعوذات اذا كتب فيها القرآن او اسماء الله تعالى
كذا في المغرب ووجه ايراد هذه المسئلة العملية بمناسبة ان الاستعانة المذكورة بواسطة
الحفظ عن العين والسحر والولي لا يبلغ درجة النبي خلافا لبعض الملاحدة والشيخ
المقتول ولا يسقط عن الولي التكاليف الشرعية خلافا للملاحدة فانهم ذهبوا الى ان
العبد اذا حصل له العرفان فلا يضره العصيان ولا يكون الولاية اي ولاية غير النبي افضل
من النبوة واما ولاية النبي فقيل هي افضل من نبوته لان فيها اي في الولاية من معنى القرب والاختصاص
وقيل بل نبوته افضل من ولايته لان فيها اي في النبوة من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح
الدارين مع شرف مشاهدة الملك **فصل في المعاد** وهو مصدر او مكان
والمراد ههنا المصدر وحقيقة العود التوجه الى ما كان الشيء عليه واختلف في جواز اعادة
المعدوم مع جميع عوارضه المشخصة فذهب كثير من المليين الى جوازها وذهب الحكماء
ومن يحذو حذوهم من الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
والمحقق الطوسي وغيره من الشيعة الى امتناعها والحكم بامتناعها لا يستلزم انكار الحشر
الجسماني بل المذكورون مع انكارهم جواز اعادة المعدوم يعترفون بالمعاد الجسماني اما بناء
على قولهم بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وبقاء تلك الاجزاء حالتي الاجتماع والافتراق والحشر
انما هو باجتماعها بعد افتراقها واما بناء على بقاء الاجزاء المادية بعينها وتبدل ما به التشخص الى ما
يماثله وتبدل صورة بصورة اخرى مماثلة للاولى ويأولون بذلك الظواهر وهذا تاويل ما نقل
عن الامام الغزالي من انه يتعلق الروح بجسم آخر من غير اعادة للاول والمشهور من مذهب
الحكماء انهم ينفون الحشر الجسماني لكن الشيخ الرئيس قد اعترف به فقال في الشفاء يجب ان يعلم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ليعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهذا الذي للبدن عند البعث وخراب البدن ونشوره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم
وقد بسطت الشريعة الحقة التي آتانا بها سيدنا ومولانا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم حال
السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالبرهان وقد صدقته
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وهكذا في النجاة تم كلامه
في بعض الرسائل ليس بجيد وسيذكره الشيخ المقتول بقول بتعلق النفس بالبدن الثاني
وهو ايضا في الحقيقة نفي للحشر الجسماني وانكار الثاني يوجب انكار الاول فمن ادعى انه
يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم يؤول ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم الى ما يقرره انه كالحشر الجسماني
الى الروحاني فهو كونه كافر انكاره ويجوز اعادة المعدوم عندنا لان الامكان الذاتي لا يزول
بحسب الاوقات والا يلزم الانقلاب فالممكن الذي يتساوى طرفاه كيف يصير وجوده ممتنعا
في بعض الاوقات كالوقت الذي يتحقق بعد عدم ذلك الممكن على ما طار اليه الوجود دونه نظر لانه
يمتنع عليه جميع انحاء وجوده لا ما يمتنع عليه بعض انحاء الوجود كما فيما نحن فيه فان الخصم
لعله يقول يكون الوجود الثاني ممتنعا ومطلق الوجود ممكنا او لا يرى ان الزمان في نفسه ممكن مع
انه يمتنع عدمه بعد وجوده ومع هذا ليس هو بواجب الوجود اذ الواجب ما يمتنع عليه جميع
انحاء العدم والزمان يجوز بعض انحاء العدم عليه كان لم يكن فلك ولا حركة فلا زمان على ان
الوجود الاول الذي كان قبل العدم ربما افاد المادة الباقية وهو الاجزاء التي لا تتجزى مثلا
زيادة استعداد الوجود ذلك المعدوم مثلا الصورة التي حلت في اجزاء زيد مرة فانها يحصل لها
ملكة الاتصال مع تلك الاجزاء فاتصلت بسهولة ويكون الاتصال الثاني عليها اهون واسهل من
الاتصال الاول وفيه نظر لان مجرد وجدان المناسبة بين الصورة والاجزاء مثلا بسبب الاتصال الاول لا يستلزم
امكان الوجود والاتصال الذي بعد عدمها وليس الكلام الا في ان الاتصال الثاني ممكن او ممتنع
فعلى تقدير ان يكون الاتصال الثاني ممتنعا لا ينفع وجدان المناسبة المذكورة في العدم

اعادة معدوم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الباب يبين ان الاتصال ثانيا ممكن وليس بممتنع ودونه خرط القتاد واحتج المنكرون لاعادة المعدوم بان المعدوم
لا اشارة اليه فلا حكم عليه اي حكما صادقا وتقريره على وجه لا يرد شيء مما قد اورد هو انه لو صح اعادة المعدوم لصدق
الحكم عليه بصحة العود لانا نفرض موجودا اخر مثل الاول قد حدث اعادة ذلك المعدوم وح نقول لا امتياز للمعاد
المعاد عن الحادث المفروض بكونه عين الاول واختصاصه بصفة الاعادة الا ان يكون ثابتا من حيث الذات في حالة
العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له اصلا وان كان بكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النزاع اذ الشيء لما عدم
فقد بطل فانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ الذات حال العدم فلما لم يبق الذات
حالة العدم كان الحكم بان هذا الشيء مستانف وذلك الشيء معاد حكما باطلا وتحكما ظاهرا بخلاف ما لو كان
للمعدوم حالة العدم هوية ثابتة لجاز الاشارة اليها وجوز الحكم عليها قد البست وجودا بعد خلع الوجود الذي البسته
قبل خلع الوجود الاول واذ ليس فليس ولو قيل ان المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ
هويته ووحدته بحسب ذلك الوجود نقول ان الوجود في الذهن بحسب الحقيقة هي الماهية واما الموجودة بالوجود الخارجي
من انها موجودة بالخارجي فكلا نعم كون الماهية محفوظة في الذهن انما ينفع في العلم بان هذا كان ذاك واما ان كان هذا ذاك
في الخارج فلابد فيه من ان لا يكون الذات معدومة في الخارج فانه لابد من استمرار الذات في الخارج والحاصل ان كون الموجود
الثاني بعين الاول على تقدير بطلان الذات يبطل ربط احد الوجودين بالاخر بكونهما ثابتين لذات واحدة بل يكون موضوع
احدهما اجنبيا عن موضوع الاخر كالمستانف والوجود الاول المبتدائي وبانه لا يتحقق فرق بين المبتداء والمعاد على تقدير
القول باعادة المعدوم لاعادة الوقت ايضا يعني لو جاز اعادة المعدوم بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول
لان الوقت الاول من جملة المشخصات ضرورة ان الموجود يتعين بكونه في هذا الوقت غير الموجود بتعينه كونه في وقت اخر
واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتداء من حيث كونه معادا اذ لا معنى للمبتداء الا الموجود في وقته الاول وفي هذا
دفع للتفرقة بينهما والتفرقة والامتياز ضروري ومبنى هذا الدليل على ان الزمان من جملة المشخصات ومع كون
الزمان من جملة المشخصات ان القدر المشترك من بين تلك الا انه مستو بين الانات المفروضة له مدخل في تشخصه بشرط
الاتصال وعدم الانقطاع بالعدم فلا يلزم تعدد الشيء الموجود في الزمان هكذا افاد بعض ارباب التحقيق هذا البحث ولنا
ان نقول يمكن ان لا يبنى هذا الدليل على كون الزمان من جملة المشخصات فانه على تقدير عدم كون الزمان من جملة المشخصات نلتزم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يلزم ارتفاع الامتياز والتفرقة بينهما بان لما جاز اعادة المعدوم اي معدوم كان فكما يجوز اعادة نفس زيد
يجوز اعادة وقت وجوده الاول فيكون زيد معادا مع اعادة وقت وجوده الاول فاذا كان زيد معادا مع الوقت
الاول الذي كان ظرفا لوجوده الاول كان زيد مبتدأ من حيث كونه مع الوقت الاول ومعادا حيث فرض كونه كذلك
لكنه مبني على كون الزمان امرا موجودا في الخارج اذ لو كان معدوما فيكان خارجا عن محل النزاع اذ النزاع انما هو في
اعادة المعدوم الذي كان موجودا لكن يرد على هذا البيان منع الملازمة لانه مع امكان اعادة كل واحد من
زيد ووقته منفردا امكان اعادتهما معا ومجتمعا وهذا المنع غير وارد على تقدير جعل الزمان من المشخصات فتامل
ويمكن ان نقول ايضا انه فرق بين كون الزمان مع الشيء وبين كونه ظرفا لذلك الشيء الا ترى ان الواجب تعالى وكما هو
متقدم على الاشياء الزمان فهو مع الزمان وليس فيه اي في الزمان فعلى تقدير الاعادة انما يلزم كون المعاد مبتدأ بسبب
الوقت الاول لو كان الوقت الاول ظرفا لهذا الوجود الذي اعيد اما لو كان ظرفه زمانا آخر والزمان الاول مقرونا معه
كلاهما موجودين في الزمان فلا يلزم المحال تقع استحالة عدم التفرقة لكنه يلزم محال آخر وهو اجتماع اجزاء الزمان وتخلل العدم
بين الشيء ونفسه لكونه عدمه مسبوقا وسابقا على شيء واحد بعينه بالسبق الزماني ثم اذا جاز الاعادة
يكون وجود الشيء سابقا على عدمه وهو بعينه يكون مسبوقا بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالزمان واجيب بان الاشارة العقلية كافية ولا يخفى انه على ما قررنا الدليل ظهر وجه اندفاع هذا الجواب اذ هذا
مبني على ان تقرير الدليل هكذا لو صح المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم لا هوية له فيمتنع الاشارة
العقلية اليه وما لا يمكن الاشارة اليه لا يصح الحكم عليه والفرق بين المبتدأ والمعاد ان المبتدأ واقع اولا الواقع
في الزمان الاول والمعاد واقع ثانيا الواقع في الزمان الثاني وان كانا اي المبتدأ والمعاد واقعين في زمان واحد
وفيه نظر لانه تقرر ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون
متصفا بالجميع بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان يكون متصفا بالمسبوقية ايضا لفرض الاعادة فيلزم كون
الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان الاول مع وصف الاولية والتقدم ولا نعني بالمبتدأ الا الموجود في وقت
الاول مع وصف الاولية لان اتصاف الامر الزماني بالاولية والتقدم الزماني انما هو باعتبار اجزاء الزمان
لانه عرض اولي له واتصاف غيره بواسطته فهذا الوقوع والحدوث لما كان في زمان يتصف ذلك الزمان بالاولية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كان الواقع فيه ايضا بتوسط زمانه الاول او لو الواقع اولا هو المبدأ ومعاد الغرض الاعادة وبهذا الاعتبار
اي اعتبار ان للمعاد نوعين احدهما مقدم على العدم والاخر مؤخر يجوز تخلل العدم بين الوجودين لشيء
واحد لا نفي تخلل في الحقيقة بين الشيئين بل الوجودان لشيء واحد لا يكون موجودا بوجودين خارجيين
بل بوجود واحد فان الوجود الخاص عين الموجود في الخارج وان كان غيره بحسب الذهن فيلزم من اختلاف الوجودين
اختلاف الذات قطعا فان الذات ليست لها وحدة بدون الوجود وقد ثبت بالكتاب المجيد والسنة
النبوية واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني من يقول بتجرد النفس كالفلاسفة والقاضي الامام
ابي زيد الدبوسي من الحنفية والامام الغزالي والراغب الاصفهاني وغيرهم من بعض ارباب الكلام ومشايخ الصوفية
فالمعاد الروحاني ظاهر ثبوته عندهم والمعاد الروحاني عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من
التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات واما المعاد الجسماني فبعض من هؤلاء اثبتوه وبعضهم لم
يثبتوا وليس القول بالحشر الجسماني قولا بالتناسخ كما توهمه جمع وتكلموا من مذهب التناسخ
فيهم راسخ وقد نبه عليه الشيخ ابو علي في كتاب المعاد فقال بعد ذكر الاحتمالات التي ذهب اليها المتكلمون
واهل التناسخ ان القول الاول ايضا قول بالتناسخ الا انه في صورة اخرى بالحيلة القولية واما الحقيقة
فلا فرق بين المذهبين والقصر بين المتشابهين احدهما قد كانت فيها صورة انسانية فقدت والاخرى
لم يكن فيها ذلك انتهى ليست لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن الاول وان لم يكن البدن المركب من
تلك الاجزاء الاصلية بعد الاعادة هو البدن الاول بعينه بحيث لا يكون بينهما تفاوت اصلا بل يمكن ان
يكونا متفاوتين بتفاوت يسير بعد ان يكون اجزاؤهما الاصلية متحدة والتناسخ انما يلزم لو كانت
الاجزاء الاصلية مختلفة كما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب فان هذه الاية تشعر بان العذاب على البدن الباقي المشتمل على الاجزاء الاصلية مع تبديل
الجلود وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ومثل الشيء ليس عينه وكون
اهل الجنة جردا مردا يشعر به قوله عليه السلام اهل الجنة جرد مرد مع ان بعضهم لم يكونوا كذلك في الدنيا
وكون ضرس الجهنمي مثل احد مع انه في الدنيا لم يكن كذلك وعلم منه ان التشخص مع اعادة الاجزاء الاصلية

المعاد الروحاني

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الاصلية بزيد اجزايه اضعافا مضاعفة وبحثهم من هذه الآيات والاحاديث ونحوها ثبوت الحشر الجسماني
مع التفاوت اليسير وحمل الآيات والاحاديث في باب المعاد الجسماني على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني
اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة كفر بالدين القويم والحاد عن الطريق المستقيم نعم القول
بالمعاد الروحاني مع القول بالمعاد الجسماني على ما عليه المحققون من اهل الاسلام مما لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ننفيه قال الشيخ في كتاب المعاد واضعف القايلين بهذا القول النصارى وايضاح هذا ان الشريعة
الجائية على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم جاءت بافضل ما يمكن ان يجي عليه الشرائع واكمله
ولهذا صح ان يكون خاتم النبيين والشرائع واخر الملل ولولا ان الشان في تعريف كما هذه الشريعة
وفضيلها ونصوص الشرايع المتقدمة على سا دها اجل من ان يجعل حشوا في عرض غيرهن لاخذت
فيه لكن الذي يحتاج اليه من جملة ذلك تعريف فضيلة مذهبنا في المعاد وهو انا قد بينا ان الشريعة
اعظم قصدها الجزاء اليها من افعال الانسان حتى يتقبل الجزء كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه
ومع شريكه في جنسه واما المقدار الذي يخوض فيه الكلام الشرعي من امر المبادي فالدعوة
الجملية الى وجود الصانع ووحدانيته وحكمته وعلمه وبرائته عن صفات ما الحقين بهم النقص ووجود الملائكة
والاخبار عن العلمية الالهية بالجليل دون التعمق وتوضيحا بما يستحسن عند الجمهور وتصوير الملائكة
في احسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضة لا يتخطى اليها عقول الحكماء ثم ترغيب الجمهور
وترهيبهم بالبشارة بالثواب واللذات العقاب وتصوير السعادة الثوابية لها بالصورة الالهية التي هي عليها
بالصورة الملحوظة عندهم والمستحسنة لديهم وهي اللذة الاخرى والتصوير الشقاوة على ما يقابل ذلك
وتقسيم اللذة الى اللذة المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية واشباع القول
في اسباب ذلك ولحم مثل حور عين وولدان مخلدين وفاكهة مما تشتهون وكاس لا يصدعون
عنها ولا ينزفون وجنات يجري تحتها الانهار من لبن وعسل وخمر وماء ورير وارائك وخيام وقباب
فرشها من سندس واستبرق وعرضها السموات والارض وما يجري مجرى ذلك الى ان قال الاولى
من تقريرها على المحسنين والمسيئين بصورة يفهمونها ويتخيلونها اما الحق فبامور عددنا

واما الحشر فبا حضرا ذلك من السقر والزمهرير والزبانية والسلاسل والاغلال واكل الصديد الى غير ذلك
فانه اذا لم يمثل لهم العقارب والثعابين بحقيق البعيد من الافهام ما لم يخطر ببالهم لم ينزجروا ولم ينتهوا وقد بلغ صاحب
شريعتنا في جميع ذلك مبلغا لا يمكن ان يزاد عليه ثم قال في اخر تلك الرسالة ناقلا عن بعض العلماء ان النفوس اذا
فارقت وحملت القوة الوهمية مع نفسها وجاز ان يتجرد من البدن متنزهة ليس بمحجبات عن الطبيعة
فهي عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة لنفسها الانسان الذي مات على صورته كما كانت في
الرويا متخيلة الالام واللذات على اختلاف الطبقات فهذا هو عذاب القبر والثواب والنشاة الكائنة
خروجه عن لباس هذه الهيئات ولا يجب تخيل الصورة المحمودة الجميلة ونظائرها في الاخرة قبل النشاة
الثانية وبعدها جميع الاحوال المذكورة في كتب الانبياء من الجنان والحور العين ونحوها انتهى كلام الشيخ في تلك
الرسالة المشعر بانكار الحشر على خلاف ما ذكره في الشفاء والنجاة وقال فيها بعد كلام طويل فلتكن هذا
كافيا في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده او للنفس والبدن معا انتهى احتج المنكرون للمعاد الجسماني
بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت ان المعاد الجسماني لا يتوقف عليها اي على الاعادة بل على تقدير عدمها
يجوز ان يكون المعاد الجسماني متحققا كما نبهناك عليه وبانه لو اكل انسان انسانا والاجزاء الماكولة ان
اعيدت في بدن الاكل فلا يكون بعينه معادا وان اعيدت تلك الاجزاء في بدن الماكول فلا يكون الاكل بعينه
معادا بتمامه وبانه لو اكل الكافر المؤمن بحيث صيرت اجزاؤه اجزاء له فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية وهي اجزاء الكافر
فانه اذا اكل المؤمن ودخلت اجزاؤه يلزم دخول تلك الاجزاء المتصلة به فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية او يلزم
تعذيب الاجزاء المطيعة وهي اجزاء المؤمن على تقدير ان يدخل اجزاؤه مع اجزاء الكافر
ورد بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التي منها ابتداء الخلق ومعها انتهى العمر ولعل الله تعالى يحفظها اي
الاجزاء الاصلية من ان يصير جزءا اصليا للبدن اخر فلا يتوهم انه يجوز ان يكون احد الاجزاء اصلية لشخص
اخر واما الغرض فعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون ذلك الغرض ايصال الجزاء الى المستحق اشارة الى الحكمة
اخروه وهنا اما بان الشهوة في العادة اما ان يكون الغرض باعث عليها فيلزم العبث وهو لا يليق بجنابه
تعالى واما ان يكون لغرض عائد الى العبيد وهو الله تعالى فهذا باطل ايضا لما ثبت من انه تعالى منزه عن التعلل

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

لانه يفعل الغرض يعود اليه تعالى لانه يلزم الاستكمال بالغير واما الغرض يعود الى العبد وهو امر بط لانه اما ايصال
الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال اللذة ولا لذة فوق اللذة العقلية الحاصلة للنفوس المجردات وهذا
التقرير اولى مما قرره ولا تقرير الدفع انه ممنوع او لان الفعل الذي ليس فيه غرض فهو عبث على
تقدير التسليم يجوز ان يكون ذلك الغرض ايصال الجزاء الى المستحق وهذا الغرض لازم انه لا يليق بجنابه تعالى
وقوله لا لذة فوق اللذة العقلية ان اراد به ان مجرد اللذة الحسية ليس فوق اللذة العقلية فمسلم لكن
لا يفيد وان اراد المجموع المركب من العقلية والحسية فوقها فقط بديهة ولا استبعاد في ان النفس بعد ما
تجردت ثم اتصلت بالبدن يحصل لها اللذات عقلية صرفة وحسية ايضا قال الامام الرازي في
كتابه المسمى بالمعالم ونعم ما قال الدليل العقلي دال على ان الاجسام تقبل العدم ولم يدل على انها تعدم
لا محالة فلما ثبت عن الانبياء عليهم السلام بالنقل المتواتر ان القول بحشر الاجساد لو عدمت
لامتنع اعادتها عقلا كما يزعم المخالف كان ذلك دليلا قاطعا على انهم لا يعدم هذه الاجسام بتعيناتها عليها
ولما كانت باقية صح عود ذلك البدن ثم النصوص منها ما يدل على اثبات نفس الاعادة وهو الذي يدل على
[illegible] فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما يدل على ازالة استبعاد احياء العظام
الرميم والتراب الذي يحصل من اجزاء البدن كقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم أإذا متنا
وكنا ترابا واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء او اعادة على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول والاخر والاخر
انما ثبت لو لم يبق شيء فيبقى هو اخرا وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذات الواجب وقيل الوجه الحقيقة
والضمير عائد الى شيء اي كل شيء هالك الا حقيقته وقوله تعالى كل من عليها فان وقوله تعالى كما بدأنا اول
خلق نعيده والبدء كان من العدم فكذا العود يجب ان يكون من العدم حتى يتم التشبيه والتمثيل او جمع
عطف على ايجاد بعد التفريق كما يشعر به اي بالقول بان الحشر بطريق جمع الاجزاء بعد التفريق قوله تعالى
في جواب قول ابرهيم عليه السلام ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن
اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا وهذه الكيفية لما كانت بجميع الاجزاء
فالخبر المبين بهذا الكلام وقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها الآية ولم يكن هذه الاحياء بعد الاعدام

الوجه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك وذهب بعض العلماء كامام الحرمين الى التوقف
والمصنف حكم بانه الحق ثم الجنة وهي دار الثواب والنار وهي دار العذاب مخلوقتان الآن عند جمهور
المسلمين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انهما يخلقان يوم الجزاء لقصة آدم وحوا فان هذه القصة
تدل دلالة واضحة على انهما كانا ساكنين في الجنة واكلا منها من شجرة واخرجا عنها فلو لم يكن مخلوقة
كيف يتحقق هذه الامور واذا ثبت خلقة الجنة ثبت خلقة النار اذ لا قائل بالفصل والقول بحمل الجنة
على بستان من بساتين الارض وحمل الهبوط على الهبوط من مكان مرتفع الى مكان منخفض تلاعب بالدين
وتعاند على ارباب اليقين مع ظواهر النصوص وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم قيل اي
قال المخالف في بيان عدم وجودهما انه ممتنع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق على الافلاك
اللازم من ادخال آدم واولاده ومن اخراج آدم عليه السلام ويمتنع خلقهما في عناصر هذا العالم
لانها اي العناصر لا تسع الجنة التي عرضها مثل عرض السماء ويمتنع ان يكون في عالم آخر سوى
هذا العالم لانه اي ذلك العالم الآخر لاحتياج الى محدد الجهات لما مر في بيان احتياج هذا
العالم الى المحدد يكون كريا كما ان هذا العالم كري فلو وجدت الجنة في عالم آخر يلزم خلاء
بين العالمين المحسوس والمفروض سواء كانا متماسين او لم يكونا اما على تقدير التماس فلان الكريين
المتماسين لم يتلاقيا بحيث لم يبق بينهما فرجة اذا كان احديهما محيطة بالاخرى والاحاطة
خلاف الفرض واما على التقدير عدم التماس فكذلك وهو ظاهر بين العالمين ح يكون فضاء هو خلاء
وفيه نظر لان دليلهم على امتناع الخرق انما يتم على امتناعه في المحدد ودون اجرامهم في سائر الفلكيات
بناء على ابطال الحدس ونحن ولا نسلم انه ما العالم الآخر على عناصرها اي لتلك العناصر احياز طبيعية
لان كل جسم حيزا طبيعيا واحدا يلزم ان يكون للعنصر الواحد حيزان طبيعيان احدهما في هذا العالم
والآخر في العالم الآخر ولكن في ذلك تسلسل حصول الجسم في مكانين فلو حصل في احدهما يجب ان لا يكون
حاصلا في آخر فيلزم الميل اليه اي الى المكان الطبيعي الذي ليس الجسم حاصلا فيه وعنه اي
يلزم الميل عن الحيز الطبيعي الذي هو فيه وهو دليلهم القاطع بمنع المقدمات الفلسفية التي

التي اخذ وها في الدليل وبنى عليها كاستحالته وامتناع الخرق ونفي القادر المختار الذي بارادته
ترجيح المتساويات وتحديد الجهات مع انه لا يمتنع كون العالمين في جسم محيط بهما اي بالعالمين
بمنزلة تدويرين في ثخن ذلك واحد وهو لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر الموجودة
في العالمين مختلفة الطباع بان يكون العنصر الناري مثلا في العالم المحسوس خرج تحت فلك
القمر وصورته تقتضي ذلك الحيز وهو ما هو بجذائه في العالم المفروض ليس كذلك فلا يلزم الميل
عن الحيز الطبيعي واليه فتأمل او تحيزها في احد العالمين غير طبيعي فلا يلزم الميل عن الحيز الطبيعي
ماذكره وهذا ظاهر قيل لو كانتا موجودتين لكانتا من الممكنات اذ لا مجال للوجوب فيلزم هلاكهما
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقد قال الله تعالى اكلها اي ماكولها دائم وهو يدل على دوام الجنة
قلنا اولا نحمل الهلاك على التوقيف لا على الفناء بمعنى الاعدام ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء وفناء الحظة
سلمنا في الدوام عرفا فالدوام المعلوم من قوله تعالى اكلها دائم الدوام العرفي الذي يجمع مع الهلاك الآني
الذي ثبت بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ثم الاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف
اعلم ان بين الجنة والنار منزلة اخرى تسمى بالاعراف فقيل ذلك مكان من تساوى حسناته
وسياته ولكن مآله الى الجنة اذ دار الخلود ايمان وقالت الصوفية الاعراف مكان من يجتنب عن الحالين
ولم يعمل لخوف النار وطمع الجنة فذلك المكان مكانهم ثم اعلم ان الملئكة يدخلون الجنة الا انه غير
ممنوع عنهم منها الا انهم لا يستريحون ولا يتنعمون بنعيمها غير النظر لان الاستراحة من مواجب الشهوة
وهم منزهون عنها وقالوا ان الملئكة لا تستحق الثواب لطاعتهم اي لا راحة لهم في الجنة من الجنة
وان راحتهم من العبادة فانها شانهم

فصل سؤال القبر

اي سؤال منكر ونكير من العباد في القبر المراد به مكان الميت عن ربه وعن دينه ونبيه **وعذابه** اي عذاب
القبر للكفار ولبعض العصاة وتخصيص العذاب بالذكر لان النصوص الواردة فيه اكثر والتخفيف بالذكر
لذكر احد ويمكن ان يراد بالعذاب مطلق احوال النفس في القبر ولا يخص بالكفار والعصاة قال

الجنة والنار

اعراف

فصل عذاب القبر

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الشيخ الطيبي في شرح المشكاة حيث قيل قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا وفي الاخرة نزلت في عذاب القبر ليس في الاية ما يدل على عذاب القبر فلعله سمى احوال
العبد في القبر بعذاب القبر على تغليب فتنة الكافر على فتنة المؤمن ترهيبا وتخويفا
ولان القبر مقام الهول والوحشة ولان ملاقاة الملكين مما يهيب المؤمن حق ثابت بالايات و
الاحاديث المتواترة المعنى اما الايات فكقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا في شان آل
فرعون وعرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وهذا حاصل
في القبر قبل القيمة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله تعالى
في شان قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بلا تراخ وقوله تعالى في شان الشهداء احياء يرزقون
فرحين بما اتاهم الله من فضله واما الاحاديث فكقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وقوله عليه السلام اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه ملكان الحديث ولفظ الحديث على
ما روى ابو هريرة اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحدهما المنكر وللاخر النكير وروى جابر ياتيه ملكان الحديث وروى انس اذا وضع في القبر و
تولى عنه اصحابه اتاه ملكان وعلى المطلوب شواهد غير ذلك مما هو مذكور في كتب الاحاديث
والبرزخ ولما كان ههنا شبهة هي ان القبر الذي دفن فيه اذا كان نبشا ونبش التراب عليه
او الحد ضيقا او صندوقا مسدودا بحيث لا يمكن الجلوس فيه وان الاجزاء ربما تحترق فتصير
رمادا ثم منتشر بالرياح مثلا فكيف يجوز العقل العذاب والسوال اشار الى دفعه بقوله وليس
ببعيد ان يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس فيه فكما ورد في الخبر يفسح له
في القبر سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فانه تعالى قادر على ان يجعل اجزاء الارض عليه كاجزاء
الهواء حيث جعلها مكانا للاحياء وقال في الشفاء اذا كانت النفس قوية شريفة شبيهة بالمبادي
اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها ثم قال فهذه النفس تبرئ
المرضى وتبعها ان تهدم الطبايع وان يستحيل لها العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا واذا كان

واذا كان النفس كذلك فما ظنك برب العالمين ولعله لا نظير لحال النائم وليس ببعيد ان يبقى من الاجزاء الاصلية لمن احرق وفرق رماده قدر ما يقوم به الحيوة ثم يجري عليه من الثواب والعقاب وليس ببعيد ان لا يشاهد الناظر الى الميت ما يجري على الميت لان كثيرا من الاشياء التي لم يخلق الله تعالى رؤيتها فينا لم نرها فان الرؤية عندنا بمحض خلق الله تعالى اولا ترى ان النائم يرى امرا يفرح به وقد يتفزع عنه ومع ذلك فنحن لا نعلم ما يجري عليه وان كان هو باعيننا وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اشارة الى ما تمسك به الخصم فانه تعالى اخبر بانهم لا يذوقون في الجنة الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء المحشر لزم ان يكون لهم موتتان وقوله تعالى وكنتم امواتا في اطوار النطفة فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم عند الحشر ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وح قيل قوله تعالى لا ينفي عذاب القبر لجواز ان لا يسمى ما يعقبه موتا اي لا يسمى الموت الذي يعقب عذاب القبر المستلزم للحيوة فيه موتا لان الحيوة في القبر ضعيف كما سيجيء فكذا موته فلم يثبت لهم الا الموتة الاولى وهذا جواب عن التمسك بقوله تعالى لا يذوقون الاية وكذا قوله او يندرج اي لو يسمى الموت الثاني موتا لكنه اندرج في الموتة الاولى بتعا جواب عنه وان سكت عن بعض الاحياءات عطف على ان لا يسمى وهو جواب عن التمسك بقوله تعالى وكنتم الخ وبيانه ان الاحياء في القبر لخفاء امره وضعف اثره لا يليق ذكره في معرض الاستدلال على ثبوت الالوهية او لكونه معاينا جواب عن الاخير اي سكت عن الاحياء في الاخرى لكونه معاينا ومعلوما ضروريا فالاماتتان هما اللتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياءان وقد يتمسك بها الحيوة في القبر بان الاماتة مسبوقة بالاحياء والنطفة لم يكن لها حيوة فعلم ان المراد الاماتتان المسبوقتان بالحيوتين وهما قبل قرار القبر وفي القبر للسؤال والى هذا ذهب كثير من المفسرين وبالجملة فالذي ثبت من الدين هو ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ واختلفوا في انه هل ذلك النوع من الحيوة باعادة الروح او بالحالة التي تسمى

زوالها موتا وان لم يكن باعادة الروح ولا استبعاد في حصول نوع من الحيوة بدون الروح فيه تردد
واعلم انه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطايفة من الكرامية الى تجويز التعذيب
على الموتى من غير احياء وذهب الباقون الى انه خلاف المعقول ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة
واهوالها اما المحاسبة فكما اخبر الله تعالى عنها بقوله والله سريع الحساب وكما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما اهوالها فقيل الوقوف الف سنة وقيل الوقوف خمسون الف
سنة وقيل اكثر والله اعلم ومنها هول المسألة المشار اليها بقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون ومنها
هول شهادة الشهود العشرة الالسن والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والحفظة
والارض والليل والنهار ومنها هول الالوان ومنها هول المناداة بالشقاوة والسعادة
والحكمة في هذه المحاسبة اظهار قدرهم واعلان رتبتهم مع انه على اللطيف الخبير لا يخفى عليه خافية
ولا يعزب عنه مثقال ذرة فهذا ربما يصير ذريعة الى كسب الطاعات ووسيلة الى ترك السيئات
والظان ان الانبياء والاولياء وساير العلماء والاتقياء يسلمون عن هذه الاهوال كذا في شرح المقاصد
والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد
من السيف كما ورد في الخبر وانكره كثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن المرور عليه وفيه نظر
لان المرور عليه من خوارق العادات سيما في تلك النشاة وقيل المراد به هو الصراط المستقيم الذي هو
عبارة عن التوسط بين الافراط والتفريط المشار اليه في الحديث من انه عليه السلام خط خطا
مستقيما وخطوطا اخر من جانبيه **والميزان** المشار اليه بقوله تعالى ونضع الموازين
وذهب كثير من المفسرين الى ان له كفتين ولسانا عملا بالحقيقة وقد ورد في الخبر تفسيره بذلك
وانكره المعتزلة زعما منهم ان الاعمال اعراض فلا يعقل وزنها **والحوض** قال الله تعالى
انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظما ابدا وتفاصيل
احوال الجنة والنار من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة وعذاب اهل النار من

عشرة شهود

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال ونحو ذلك امور ممكنة مخبر بها ثم جميع احوال القيامة وما عطف عليه
بها الصادق فوجب التصديق بها ولا تصرف فيها عن ظاهرها الا اذا لزم محال من الحمل على الظاهر ولا استحالة
بل لا استبعاد في ان يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر وان يوجد
صحايف الاعمال او يجعل الاعمال اجساما نورانية او ظلمانية اي الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية ولا تعدي في ان الطيب يصير الاعراض اجساما في النشاة الاخرى كما لا يبعد في صيرورة
الجواهر الخارجية اعراضا باعتبار الوجود العقلي هذا ما اورده الشيخ ابن العربي في الاسفار وقد قال
الماهية في الوجود الذهني والخارجي متحدة وانما الاختلاف في الوجود باعتبار اختلافه يختلف
الماهية احتياجا واستقلالا ولا تختلف نفسها بخلاف كون الاعمال اجساما لانها مقولة
الفعل او الانفعال او نحوهما ومن المحال ان يصير الماهية التي هي من مقولة الفعل
مثلا جواهرا والتحقيق فيه هو ان العرض عرض عام بالنسبة الى الافراد واما المقولات فاجناس لها
فلا يلزم الانقلاب على ما هو المشهور ويمكن ان ينزل كلام الشيخ على راي من ذهب الى ان كل ما حصل في الذهن
جواهرا او عرضا يصير كيفا وانقلبت ماهيته وان باختلاف نحوي الوجود يختلف الماهية قال
ان فعلية الذات متاخرة عن الوجود بحسب نفس الامر وان كانت متقدمة عليه بحسب فرض العقل
ولا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة وطريق النار كما اول المعتزلة او تاويله بالادلة الواضحة والعبادات
وقد اشرنا اليها او الشريعة والميزان بالعدل والادراك اي ميزان الادراك فميزان الالوان البصر
وميزان الاصوات السمع وهكذا وميزان المعقولات العقل **فصل الثواب**
فضل من الله تعالى وعد به فيبقى من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب
عدل منه لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء والمعتزلة يقولون انهما واجبان على الله تعالى
عقلا ويستحقهما العبد بكسب الطاعات والمعاصي بناء على الحسن والقبح العقليين ولما لم يقل بالوجوب
وقد اشعر به بعض النصوص اشار الى دفعه بقوله ومعنى وجوبهما اي وجوب الثواب والعقاب الوارد
في بعض النصوص انه تعالى وعد الثواب للمطيع واوعد بالعقاب على العاصي فلا يختلف في وعده

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ووعيده لقوله تعالى ما يبدل القول لدي فان لو لم يجز التخلف في القول مطلقا كما هو
منطوق الآية فما معنى قوله على اختلاف اي بيننا وبين المعتزلة في الوعيد على ان
المشهور من مذهب الاشاعرة هو جواز التخلف في الوعيد كرها بل القول بالتخلف
فيه مناف لوجوب العقاب قلت معنى هذا القول انه هل يجوز تخصيص المذنب المغفور من
النصوص الواردة في الوعيد بقرينة النصوص المشعرة بالعفو ام لا يجوز فعندنا يجوز
وهذا ليس تبديلا للقول بل القول لم يشمله وانما يشمل المذنب المعاقب فالمتخلف ليس الا
ظاهر العموم دون المراد فثبت انه لا تخلف في القول حقيقة وان مقتضى الوعيد كمقتضى الوعد
واجب الوقوع ثم نقول ايضا ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبنى
على المشية وان لم يصرح بها ومعنى استحقاقهما اي استحقاق المطيع والعاصي للثواب
والعقاب بحالهما يشعر به بعض النصوص من اضافتهما الى الطاعات والمعاصي
لملايمة في مجاري العقول والعادات لا انهما يوجبان الوجوب على الله تعالى ويؤثران في
الثواب والعقاب كما هو راي المعتزلة وذلك المذكور ثابت لانه لا واجب على الله تعالى
مع وان الطاعات وان كثرت لا تفي لشكر بعض السوابق من النعم كاصل الوجود الذي سبق جميع النعم
وان لم يف بشكر البعض فكيف يوجب على الله تعالى الثواب ولا استحقاق اي المطيع والعاصي
للثواب والعقاب لذات الطاعة والمعصية لما سقطا اي الثواب والعقاب عمن عاش على الكفر ثم امن
او عاش على الايمان ثم كفر والعياذ بالله لان الاستحقاق الذاتي يجب ان لا يزول وقد ثبت سقوطهما
وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لانه اذا لم يكن شيء
منهما واجبا يمكن ان لا يعاقب العاصي فضلا ويمكن ان لا يثاب المطيع عدلا وهذا يدفع الاعتماد ويورث
التواني وان ايجاب المشاق على العباد بلا نفع وثواب يقابلهما اي يقابل تلك المشاق ظلم وهو
سبحانه منزه عنه وان ايجاب المشاق بلا مضرة في تركها اي ترك المشاق موجب لوجوب كل ما في
فعلها نفع من النوافل وتوضيحه ان الفعل لا يجب عقلا ليحصل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما
يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه مردود خبر لقوله وقول المعتزلة بان مجرد

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

إن مجرد ظن الوقوع اي وقوع الثواب على المطيع ووقوع العقاب على العاصي كاف في المقصود وهو
التوجه الى الطاعات والقيام لامتثالها والتباعد عن المعاصي والانزجار عنها فان العاقل اذا
ظن ان شرب الخمر يوجب العقاب وان اعطاء الزكوة يوجب الثواب فهو لا محالة يرهب عن
اتيان الاول ويرغب في اتيان الثاني فلا تواني ولا اجتراء وان الغرض لا ينحصر فيما ذكر فيمكن
ان يكون في ايجاب المشاق غرض غير دفع الضرر مثل اداء شكر النعماء السابقة **فصل**
لا خلاف في خلود من ادخل الجنة ولا في الخلود الكافر في النار وخلاف الشيخ ابن العربي
واتباعه انما هو في تحقق العذاب عن الكفار وصيرورة الجهنم غير مولم لهم لا في عدم خلودهم
في النار فانهم قالوا ان الكافر مع تخليده في النار تخفف عنهم العذاب سوى الكافر
حكما عند المعتزلة كاطفال المشركين فهم خدم اهل الجنة وذهب البعض الى انهم يخلدون
في النار لما روي ان خديجة سألت عن النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا
في الجاهلية فقال عليه السلام هم في النار وانما حكم بان اطفال المشركين كافرون حكما وان كانوا مومنين
مولودين على فطرة الاسلام لانهم كانوا يرثون من الكفار واختلاف الدين يمنع الارث تنزلوا
منزلة الكافر فصاروا كافرين حكما وقيل من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي
الجنة ومن علم الله تعالى منه الكفر والمعصية فهو في النار واما من مات على الايمان وترك التوبة
عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار وعندنا لا بل يعفو عنه ولا يدخل في النار اصلا او لا
يعفو بل يدخل في النار ثم يخرج بعد حين وزمان اراد الله تعالى مكثه في النار في ذلك القدر من الزمان
للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون من النار وانهم يدخلون الجنة فان الاحاديث الواردة في باب دخول
صاحب الكبيرة الجنة بلغت بجملتها حد التواتر وان كان كل واحد منها احادا نحو قوله عليه السلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك واعلم انه لما كان لمتوهم ان يتوهم
ان ما ثبت في الحديث هو الدخول المطلق وهو يمكن ان يكون بان يدخل العاصي اولا في الجنة ثم يخرج منه
فيعذب بالنار ابدا لا بدا اشار المص الى دفعه بقوله وليس له الدخول في الجنة قبل الدخول في النار
وثانيا فثبت اما الدخول في الجنة بلا تعذيب بالنار اصلا وهو العفو او الدخول في الجنة بعد التعذيب

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

بالنار وكان عطف على قوله للنصوص وثواب المستحق للثواب وعدا كما هو مذهبنا او عقلا
كما هو مذهب المعتزلة لا يتصور الا بالخروج عن النار فان المؤمن الصالح اذا كان مرتكبا للكبائر
وهو بسبب ذلك الارتكاب يستحق النار الا انه يستحق الثواب بالجنة التي هي ام الحسنات و
الصالحات وهو الايمان بربه والاذعان برسله فيجب ان يثاب بهذه الحسنة وهو ليس قبل الدخول
في النار فيكون بعده كما عرفت ولان دوام جزاء المعصية المحدودة الواقعة في الزمان المتناهي
ليس بعدل بل ظلم فان دوام عذاب عن شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعة مائة سنة
ان لم يكن ذلك العذاب الدائم ظلما فلا ظلم غيره وبناء هذا الدليل على قاعدة المعتزلة الزاما لهم والمعتزلة
احتجوا بالعمومات الوعيدية بالخلود الشاملة للكافر والفاسق نحو قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها قلنا يخص الوعيد بالكفار بان يراد من قتل مؤمنا من حيث انه مؤمن
او يحمل الخلود على المكث الطويل فان بعض المفسرين فسروا الخلود هنا بالابد والدوام ايضا وتقييد
السيئات بقيد الاستحلال واستحلال الحرام القطعي كفر ونحو ذلك كالاستهانة بها
عدم اهمية بارتكابه وعدم مبالاة وجريه مجرى المباحات جمعا بين الادلة الواردة على الخلود
وعدمه قالوا لو خرج الفاسق عن النار لخرج الكافر عنها ايضا لتناهيهما اي لتناهي الفسق والكفر
فيكون الخلودان المسببان عن الفسق والكفر المتناهيين اي الواقعين في الزمان المتناهي
متناهيين فيلزم خروج الكافر عن النار وهو خلاف ما اتفق عليه الفريقان قلنا لا نسلم
علية التناهي لعدم الخلود بل يتصرف الله تعالى في ملكه كيف يشاء وما ذكر في الدليل السابق فانما هو
بناء على قاعدتهم كما ذكرنا ولا نسلم تناهي الكفر قدرا فان بعض المعصية لما كان اشد من البعض
الآخر كان لاضعف قدر ينتهي بالاشد ولا يتجاوزه بخلاف الكفر فانه كمال العصيان والطغيان ولا حد ولا نوع
معصية فوقه حتى يتحدد به واذا ارتفع الحد والنهاية كان الكفر غير متناه في المعصية بل اقول لما
اعتقد الكافر اعتقادا باطلا وصمم اعتقاده على حقيته لا جرم يعذب الكافر عزما جازما
ما عاما انه هذا القول لا اعتقاد ابد الآباد فلهذا يكون مقرها دائما والسوفسطائي وان لم يعتقد
شيئا الا انه في الحقيقة اعتقد عدم اعتقاد شيء وهذا ايضا كفر وفيه نظر وهو ان هذا ينتقض بالفاسق

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فينقض بالفاسق الذي يعزم على الفسق دايما وبقيم من الكفار من يعتقد الحيوة الدنيا
ولا يعتقد البقاء الدايمي فكيف يعزم على الاعتقاد الدايمي ويمكن ان يدفع الاول بان
الفاسق ولما ان يعتقد ويعزم على الفسق في الاخرة وبعد الموت ايضا اولا فان اعتقد
فهو ليس بمومن لان من اعتقد انه في الاخرة يفسق ابد الآباد فقد انكر ان المومنين
يكونون في الجنة انها محل للثواب منزه عن الفواحش وان الكفار محلهم النار وانها
ليست محلا للفسق وان لم يعتقدوا ببقاء النفوس والحيوة في الاخرة وان لم يكونوا
يعتقدون الحيوة الابدية الا ان لهم عزما ثابتا جازما بانهم يبقون ثابتين على الكفر
جازمين به ما داموا ولما كان لهم حيوة في الاخرة دايما جاز ان يكون لهم عذاب كذلك
فان عدم اعتقادهم الحيوة الاخروية انما ينفع لهم لو لم يكن لهم عزم على الفسق في جميع
اوقات
تلك الاوقات بل يكونون مع هذا الاعتقاد الذي هو كفر فتامل جدا ولا نم صحة القياس في
مقابلة النص الشاهد لخلود الكفار ولا نم صحة القياس في الاعتقاديات والجمهور منهم
اي من المعتزلة وافقهم الخوارج على ان الكبيرة الواحدة يحبط جميع الطاعات والحال ان
في هذا القول مخالفة للسمع والعقل قال الله تعالى ان الله لا يضيع اجر احد كل عملا والعقل
يحكم بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب المطيع طول العمر بمجرد شرب جرعة من الخمر وهو
يقولون ان السيئات يذهبن الحسنات وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اول
لما ذهبت المعتزلة الى ان مرتكب الكبيرة خارج عن الايمان وان كان غير داخل في الكفر وان الايمان
عندهم مركب من ثلثة اجزاء تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد وقع الاتفاق
على ان الخارج من الايمان يحبط اعماله وجب ان يحكم بناء على هذا المذهب باحباط الكبيرة الواحدة
لجميع الطاعات ويمكن ان يقال لما كان مذهبهم المذكور موصلا الى امر مناسب للحكم العقل والنقل كان
باطلا فالشجرة كالثمرة ليس لها ثبات والبعض من المطيعين على فساد هذا الراي كما ابي علي و ابنه
ابي هاشم على ان ايمان الطاعات والمعاصي ارتب اجرا وقدر الاعداد لحبط الاخرى

توضيحه انه ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل النظر الى مقدار والوزن والاجر

فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض

الى علمه تعالى ثم اختلف اصحاب هذا المذهب فزعم ابو علي ان الاقل يسقط بالكلية

ولا يسقط من الكثير شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا

اذا كان عقابا وهذا هو الحبط المحض المشار اليه بقوله اما محضا بان يسقط الاقل راسا

ولا يسقط من الاكثر شيئا وزعم ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله

مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط العقاب

ومائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب والف جزء من العقاب سقط ثوابه من جزء

من عقابه وهذا هو القول بالموازنة المشار اليه بقوله واما موازنة بان يسقط اي

الاقل بالكلية ويسقط من الاكثر ما يقابله وتمسكوا بمثل حبطت اعمالهم ولا تبطلوا

صدقاتكم بالمن والاذى ان تحبط اعمالكم ولا يفيد هذا التمسك في اثبات مطلوبكم

المتنازع فيه وهو اي المتنازع بطلان حسنة كاملة لسيئة سابقة او لاحقة

اذ لا تم ثبوت الاحباط بهذا المعنى من النص بل معنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه

ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى

وبدونهما عورض بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا على لفظ المبني للمفعول

بانه لا كبيرة يزني ويزيد وزرها على اجر معرفة الله سبحانه بل الامر بالعكس فيجب ان يهدر ابدا

جميع الكبائر اذ المفروض ان معرفة الله تعالى يربي اجرها على وزر كل واحد من الكبائر فكلما

اكتسب سيئة وهي مغلوبة عن المعرفة فيصير تلك السيئة محيط بتلك الحسنة وهي معرفة

الذات والصفات والنبوات **فصل** يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة

عندنا لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه اي حقه وهذا يدل على الجواز والامكان ويدل على

الوقوع مثل قوله تعالى يعفو عن السيات ويعفو عن كثير وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ان

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فان قلت الكانت الذنوب شاملة للكباير يلزم دخول الشرك فيه وهو ليس بمعفو والا كانت
غير شاملة فلا يصح التمسك قلنا هي شاملة لها الا ان الشرك مخصوص بدليل قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والعام المخصوص مفيد البعض وان كان ظنيا
الا ان مخصصه كما يفيد التخصيص يفيد التنصيص على دخول ما بقى من الكباير في الحكم
والى السوال والجواب اشار بقوله ويدل على نفيه اى نفى العفو في الشرك الذى هو اكبر الكباير
وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد بالشرك الكفر
مطلقا ومن الاحاديث ايضا دلالة على ما ذكر من اثبات العفو وتخصيص الصغاير اى تخصيص
الذنوب بالصغاير وعدم شمولها للكباير او تخصيصها بما بعد التوبة او التاويل بالحمل
على تاخير العقوبات المستحقة والكانت العفو لازمة البتة مع كونه اى التخصيص او
التاويل خلاف ما هو الظاهر من النصوص وخلاف صريح الاحاديث لا يصح في البعض كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فانه لو لم يغفر عن الصغاير مطلقا لما كان لتخصيص غير
الشرك وجه وقالت المعتزلة يمتنع وقوع العفو عن اصحاب الكباير سمعا بالنصوص الواردة
في وعيد الفساق وقالوا لا يصح ما قالت الاشاعرة من ان التخلف في الوعيد كرم فيجوز فان
الخلف والكذب اللازمين على تقدير عدم وقوع ما اخبر به تعالى نقص لا يجوز على الله تعالى
وعقلا عطف على سمعا بانه اى العفو اغراء على القبيح لمن يستطيع ان يرتكب الكباير ويعتمد على العفو
وذلك لا يليق بالحكيم تعالى وفي جواز العفو عن الكباير بدون التوبة اختلاف بين المعتزلة ذهب
البعض الى انه جايز عقلا غير جايز سمعا ورد بانهم داخلون في عمومات الوعد ايضا كدخولهم في
عمومات الوعيد مع بطلان الخلف فيه اى في الوعد اجماعا وبان مجرد احتمال العقوبة زاجر كا
ف فكيف مع الرجحان فان الراجح وقوع العقوبة واذا جاز العفو عن الكبيرة فمع الشفاعة اولى
كيف لا يكون وقد قال الله تعالى فاستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي واذا ثبت الشفاعة بهذه النصوص الجلية فمن لا يقبل

منها شفاعة لا تنفعها شفاعة بعد تسليم عموم الازمان والاحوال يخص بالكفار جمعا بين الادلة
ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة ولما ثبت ورود الشرع بها يجب ان لا يمكن انكاره اراد المعتزلة
ان يحملها على ما لا يخالف عقيدتهم فحملها اي الشفاعة المعتزلة على طلب المنافع في زعمهم
بسبب هذا الحمل ان يكون من سؤال الله تعالى زيادة كرامة النبي عليه الصلوة والسلام ولو كان السائل
كافرا شافعا له عليه السلام وهذا مما لا ينبغي ان يقول به المسلم واما الحمل اي حمل الشفاعة على انها انما يكون
لاجل مرتكب الصغيرة لا لمرتكب الكبيرة ويكون لمرتكب الكبيرة لكن بعد التوبة فظاهر البطلان
لما فيهم من تخصيص النصوص من عمومها ولما ذهبوا اليه من ان العفو حين التوبة واجب لانه
لا حاجة الى الشفاعة بل ولا معنى لها ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكتراث بالدين في القاموس
ما اكترث به ما بالى به وقيل هي التي خصت بالوعيد من الشارع اي نص الشارع على الوعيد
في الكتاب بخصوصها وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة
وهذا يشعر بعدم التعيين وقيل بتعيين اعداد الكبائر اخذا من الاحاديث المشيرة
الى تعديدها لكنها مختلفة في اثبات الاعداد ففي رواية ابن عمر تسعة هي الشرك بالله
اي الكفر مطلقا والقتل بغير حق والقذف اي قذف المحصنات الغافلات والزنا من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق الوالدين والالحاد الميل الى الباطل في الحرم وقد زاد
الربوا في رواية ابي هريرة وقد زاد السرقة وشرب الخمر على ما جاء في رواية علي رضي الله عنه
اقول الكبيرة في الحقيقة امر واحد يتعدد بتعدد مظاهرها وافرادها وهي المسماة بالغفلة
عن الواجب الوجود كما ان العبادة امر واحد هو التوجه اليه **فصل التوبة**
وهي الندم المقرون بالحزن والاسف على المعصية لكن لا مطلقا بل حتى يتناول الندم على المعصية
لاضرارها ببدنه واخلالها بعرضه بل لكونها معصية واما الندم على المعصية لاجل الخوف عن
النار والطمع بالجنة فهو في الحقيقة راجع الى الندم على المعصية لكونها معصية وكونها قبيحة
يمنع عن الجنة ويوصل الى النار وقيل مجرد الندم لا يكفي بل يلزم ان يكون الندم موجودا مع العزم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

مع العزم على الترك في الاستقبال قال في شرح المقاصد قد شاع في عرف العوام اطلاق
اسم التوبة على الاستيثاق واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما
لم يحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر
في باب التوبة من كتاب الاحياء وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة
امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا اهل الكبيرة بارتكابها عن الايمان وصرحوا بالخلود في النيران بالمرتب
عن العصيان لا جرم هونوا امر التوبة على اهل الطغيان كما قال المص وقالت المعتزلة بعدما اختلفوا
فرقتين واعتقد واعتقيدين فانه اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت
وخواصهم انه يكفي اعتقاد انه اي العاصي اساء في فعله واكتساب المعصية وانه لو امكنه
رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم
لا حزن لتوقع الضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل
الغم والحزن فيلزم التكليف بما لا يطاق ولعدم اعتبار قول العوام اقتصر على قول خواصهم
ولا يخفى انهم شددوا الامر كل التشديد حيث اخرجوا بارتكاب الكبيرة الواحدة عن الايمان
مع كسب الطاعات طول العمر وهونوا كل الهون حيث حكموا بحصول التوبة اما بمجرد ذلك
القول واما مقرونا بذلك الاعتقاد فهم مع كونهم مفرطين ومفرطين يرد عليهم الاغراء على العصيان
والطغيان وخبر قبول التوبة قوله وواجبة سمعا عندنا لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا و
المعتزلة قالوا بوجوبها عقلا لما فيها من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا وكذا اي كما ان
التوبة واجبة عندنا سمعا وعندهم عقلا فكذا ثبوت القبول عندنا سمعي وعندهم عقلي واما وجوب
القبول فلا يصح عندنا ويصح وعندهم حتى قالوا العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود عند
البغداديين وبمقتضى العدل والحكمة عند الجمهور ووجوبها اي وجوب التوبة على الفور اي قالت
المعتزلة بوجوب التوبة على الفور حتى ان اثم التارك للتوبة مثلا حقه بان يلزمه بتاخيرها ساعة
ثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

كبيرة ثان المعصية وترك التوبة وساعتين الاربع الاولان وترك التوبة عن كل منهما وثلثة
ساعات ثمان وهكذا كذا في شرح المقاصد ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض الكرم
وعفو من الله تعالى وعندهم بنفس التوبة وهذا مذهب الاكثرين او بكثرة ثوابها اشارة الى مختار
البعض منهم واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب الى الكل على التوبة ولا يلزم
تجديدها اي التوبة كلما ذكر الذنب كما ذهب اليه القاضي منا وابو علي من المعتزلة
ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على الباقي خلافا لابي هاشم ويكفي
في التوبة الاجمال خلافا لبعض المعتزلة حيث شرطوا التفصيل وان علم تفاصيل
الذنوب وقد يتوقف تحققها اي تحقق التوبة على تحقق واجب اخر كرد المغصوب
فان هذا الرد واجب ويتوقف عليه التوبة ولا يصح الندم عليه مع حبس المغصوب وقد
يلزم ذلك اي تحقق واجب اخر معها مع التوبة وان لم يكن التوبة موقوفة عليه
كحد الزنى وقضاء الصلوة وارشاد من اضله والاعتذار الى من اذاه وكذا سائر
حقوق الله تعالى فان التوبة يتحقق بمجرد الندم من غير تسليم النفس لما يجب عليه من العقوبة
لكن ذلك التسليم واجب البعض لازمها ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام ويندب الامر بالمندوب
وعن النهي عن المكروه بشرط العلم بوجه المعروف والمنكر بان علم الفاعل وجههما
من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع واجب عين او كفاية ذكر في المحيط ان من راى
غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه
ان لج وفي السوءة اوبه ان لج قتله وتجويز التاثير اي بشرط العلم تجويز التاثير
ومعناه انه لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم
يوثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا كذا في شرح المقاصد وانتفاء المفسدة
اي بشرط العلم بانتفاء المفسدة اي لا يكون المفسدة الحاصلة بعد الامر والنهي اكثر من ذلك
المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا بالجواز ولا يختص بالوالي الامام

ما يفضي الى القتال وكل بالمجتهد الا ما يفتقر اليه الى الاجتهاد ولا يبعد ان لا يرتكب مثله اي مثل ذلك المنكر
فقد قيل ان من ارتكب تلك السيئة معنى لا يدخل تحت الوعيد وهو قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم وتحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وهو فرض كفاية فيسقط بقيام البعض وكذا دلالة قوله تعالى عليكم انفسكم
لا يضركم من ضل اذا اهتديتم على نفي الوجوب فان المعنى بعد ما امرتم ونهيتم فلا يضركم عنادهم وكذا الاكراه في الدين
اي بعد تسليم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اكراه نقول هذا القول منسوخ بالآيات الدالة في الامر بالقتال

فصل الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية كان
المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب وتعديته بالباء لاعتبار معنى
الاعتراف والاقرار وباللام لاعتبار الاذعان والقبول والصدق مما يوصف به الكلام وفي الشرع تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي علم المتدينين وغيرهم او ما ينقل بالتواتر من الدين
فهذا القول وهو كون الايمان مجرد التصديق مذهب المحققين وفرع هذا المذهب بعضهم ان من شد الزنار ونحو
مصدق لا يصير كافرا والاكثر على انه لا بد في الايمان مع التصديق من الاقرار وكثير من السلف على
انه اي الايمان التصديق والاقرار والعمل لكن لا يخرج بترك العمل عن الايمان خلافا للمعتزلة فان
تارك العمل عندهم يخرج عن الايمان لان المعتزلة اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات
وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبا او مندوبا الا ان الخروج من الايمان
بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل كذا في شرح المقاصد ولا يدخل هذا التارك في الكفر
خلافا للخوارج وبعض الناس اكتفوا بمجرد الاقرار فالفاسق عندنا مؤمن وعند هؤلاء وعند المعتزلة
ليس بمؤمن ولا كافر وهذا معنى المنزلة بين المنزلتين لا بمعنى انهم يثبتون الواسطة بين الجنة
والنار فانها ثابتة عند اكثر المحققين وان لم يكن دار الخلود وعند الخوارج كافر فان قيل كيف لا ينتفي
الكل وهو الايمان المركب من التصديق والاقرار والعمل بانتفاء الجزء وهو العمل قلنا المراد انه اي الايمان
يطلق على اساس النجاة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق
المقرون بالاقرار والعمل والاول او الكامل منجيا عند اهل الحق الا ان في النجاة منه خلافا فاما دخول العمل

و

عند السلف ليس في اصل الايمان فيقصر ماله ماهو المشهور عند الجمهور ثم ان كون الايمان هو التصديق فقط
بناء ان عمل القلب فيريد ان ينسبه اولا ثم يتعرض بانه ليس وراء التصديق ولما كان هذا الحكم موقوفا
على معرفة حقيقة التصديق بين حقيقة التصديق ايضا فلهذا قال والدليل على انه اي الايمان
عمل القلب قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم يؤمن قلوبهم ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة او حبة
من خردل من الايمان واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لما سيجيء ولما ردوا عليه انه لو كان الايمان فعل القلب لما صح الاكتفاء من الشارع بما يرجع
من فعل القلب كالاحمالتين ودفعه ومثل ولا الاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا عصمة النفس
والمال لان التصديق ليس هو الايمان وان الايمان يتحقق بدونه بل الاقرار مع انكار القلب اقتضى
مراتب الكفر وحقيقة التصديق الاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوی
داشتن ويقابله الانكار والتكذيب والايمان عبارة عن هذا التصديق لا مجرد العلم والمعرفة اي ليس الايمان
مجرد العلم والمعرفة الحاصل لبعض الكفار فانهم يعرفون اي النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ليعلمون انه
الحق جحدوا بها واستيقنتها انفسهم اتباع الكفار والاستيقان النفسي فلو كان الايمان هو المعرفة
لكان الكافر مؤمنا ويقابله النكرة والجهالة لما كانت الاشياء تتبين باضدادها ذكر المصنف ضدها كما هو
منها وبين الفرق بين التصديق الذي هو الايمان وبين العلم الذي قد يتوهم كونه ايمانا واليه اشار حجة
الاسلام حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وقد
يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد والمراد العلم التصديقي لا مطلق العلم حتى لا يكون
الايمان تصديقا ولم يطرء على الايمان والتصديق نقل بل هما باقيان على معنييهما وهذا وجه حمل العلم
في كلامهم على العلم التصديقي ولهذا كانوا ايكا مخاطبون من اهل اللغة يمتثلون من غير توقف على
البيان من الشارع او استفسار اي من غير ان يستفسروا الشارع عن تبيين المراد ولو بين الشارع
لنقل بيانه واشتهر كاشتهار نظائره لكن الشارع لم يزد على قوله الايمان ان تؤمن بالله وانما خص

١٩٣

خص متعلقه بامور مخصوصة اى ان الايمان فى الشرع باق على ما هو معناه فى اللغة لكن الفرق ان
الايمان وهو التصديق اللغوى انما يعتبر شرعا اذا تعلق بامور مخصوصة كالتوحيد ورسالة
النبى صلى الله عليه وسلم واما الايمان اللغوى فهو وان كان تصديقا ايضا الا انه لا يختص
بتلك الامور فقط ولهذا صح فى جواب النبى صلى الله عليه وسلم حين سئله جبرئيل بقوله
اخبرنى عن الايمان ان تؤمن بالله وملئكته الحديث قوله ان تؤمن فاعل لقوله صح
اى لما كان معنى الايمان ظاهرا عند اهل اللغة والتفاوت باعتبار المتعلق اورد النبى صلى
الله عليه وسلم فى جوابه الذى هو بمنزلة المعرف للايمان لفظ ان تؤمن ولو لم يكن حقيقة الايمان
معلومة كيف يعلم تلك الحقيقة بهذا القول وقد قال عليه السلام فانه جبرئيل اتاكم يعلمكم
دينكم فغرض السائل من الاستفسار تعيين المتعلقات فان قيل اشارة الى قول البعض
من المتاخرين ان الايمان مامور به والمامور به يجب ان يكون فعلا اختياريا فيلزم ان يكون
الايمان فعلا اختياريا فكيف يكون تصديقا مقابلا للتصور والتصديق المقابل للتصور والتصور
بكرويدن كيفية ومن اقسام العلم الذى هو من الكيفيات على ما عرفت من مقولة الكيف مباينة
للفعل واذا لم يكن فعلا فلان لا يكون اختياريا اولى ثم قال ذلك البعض فالسوفسطائى عالم بوجود
النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم لكنهم ليسوا بمصدقين لانهم لا يحكمون اختيارا
بل ينكرون قلنا ليس معنى كون المامور به اختياريا ان يكون من مقولة ان يفعل البتة بل ان يصح
تعلق القدرة به وكسبه كيفية كالعلم والنظر او غيرها اى غير الكيفية كالقيام والقعود اللذين
هما من مقولة الوضع والتسخن والتبرد اللذين هما من مقولة الانفعال والصوم الذى هو عبارة
عن ترك المفطرات الثلث بالاختيار اى مختارا دعو بها على القاء بها والصلوة مركبة من مقولة الوضع
والحركة وقد يجعل الحركة من مقولة ان ينفعل واذا كان كذلك فغاية الامر انه يشترط كون التصديق
حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب ولما انه اى التصديق المعتبر فى الايمان معنى غير ما جعل فى المنطق
مقابلا للتصور وفسر بكرويدن فلا صحة له قال فى التلويح ويجب ان يعلم ان معناه هو الذى يعبر عنه

بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول
بوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق
المنطقي وهم حصوله للكفار ثم ولو سلم في البعض يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان او استكبارا
عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار وعلى ما ذكر اعتبار الاذعان والاختيار في الايمان نفي اليقين الخالي عن الاذعان
كالسوفسطائي لانه تصديق يقابل تصورا او واسطة يعني لما كان المعتبر في التصديق الاذعان فاذا
علم وايقن خاليا عن الاذعان فان كان هذا العلم عنده داخل في التصور كان ذلك العلم واسطة
اقول تحقيق الحق الموافق لما عليه المشايخ ان يقال انا اذا ادركنا امرا وانفعل عنه القوة العاقلة لنا
وحصلت منه كيفية فتبا فهل يوجد هنا فعل آخر من القلب يسمى بالربط والعقد والانكار والاستكبار
او لا يوجد وعلى تقدير تحققه هل التصديق هو هذا الفعل القلبي الذي هو عبارة عن ربط
القلب وعقده على ما ادركه من النسبة او التصديق هو الامر المربوط والظاهر من كلمات الشيخ وفي
القريب الى الوصول الاعتراف بتحققه وان التصديق المعتبر في الايمان عبارة عن هذا الفعل
القلبي المتعلق بادراك القلب انه لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وهذا الفعل هو مراد ذلك
البعض من المتاخرين ويجوز ان لا يكون نفس الادراك كسبيا ويكون ربط القلب بذلك الادراك كسبيا
فان من شاهد المعجزة قد يحصل في قلبه صدق صاحبها بلا اختيار منه ومع هذا ينكر صدقه
استكبارا فح ظهر الفرق بين التصديق الايماني والمنطقي والحاصل ان الصادر عن القلب امران
فعلان احدهما المسمى بالحكم في المنطق والثاني المسمى بالتصديق في الشرع لربط القلب عليه
وادراكه ولا شك انه اذا ادرك النسبة وحكم بوقوعها يوجد الفعل الاول ولو الفعل الثاني اما يوجد
اذا وجب تثبيت القلب عليه ولم يوجد ضده وهو الانكار والاستكبار واذا لم يوجد الفعل الثاني
انه لم يوجد التصديق الشرعي ويوجد المعرفة فهذه المعرفة وان كانت تصديقا منطقيا الا انه ليست تصديقا
شرعيا ومن هذا علم وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الايمان لا يزيد ولا ينقص اعلم انه ذكر المحقق الدواني

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الدواني في شرح العقايد العضدية هذه العبارة اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان هو احد
قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه اشارة وقد عبر عنه
البعض من المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعلناه في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بما التسليم
الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو
يحوم حول ذلك ولعل هذا ايماء الى ما ذكرنا سابقا فتامل واليقين المقارن للاذعان بلا كسب و
اختيار لا يكون ايمانا شرعيا فيلزم احد الامرين اما ان يكون تصديق الملئكة بما القي اليهم و
الانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم بمشاهدة
المعجزة مكتسبا اختياريا او يكونوا ابعد اي بعد ما حصل لهم الايمان على الوجه الذي
مر بيانه مكلفين بتحصيل ذلك اي الايمان بالاختيار اذ الغرض ان الاختيار دخلا في الايمان فاما لم
يوجد معه لا يكون معتبرا واعلم انه قد علم مما ذكرنا انه قد يخلو اليقين عن الاذعان وان مجرد المعرفة
الحاصلة للكفار ليست بتصديق وان وجه كفرهم ليس الاستكبار والجحود واباء الاقرار بل عدم تحصيلهم التصديق
اشار الى ان هذه الامور بما ينافيه فيها فعال وربما ينافيه فقد يحصل اليقين بدون الاذعان
وفي كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفي كفرهم مبني على عدم
التصديق لا على عدم الاعتداد به اي بذلك التصديق بعدم تحققه بناء على ظهور امارات الانكار
من الاباء عن الاقرار وعن قبول الاحكام ونحو ذلك كعدم اعتداد تصديق من صدق وسجد للصنم
وكذا القول بالواسطة بين التصور والتصديق مما يمكن المناقشة فيه واذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق
ولا نقل في الايمان كما يقول المعتزلة من انه منقول الى التصديق مع العمل وثبت ان المومن قد يومر
وينهى ويعلم منه انه قبل الايتان بالمامور به والاحتراز عن المنهي يكون مومنا فالايمان امر غير ايتان
المامور واحتراز المنهي يكون مومنا فالايمان امر غير ايتان كل شيء مثل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام
يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وثبت ان العمل قد يعطف عليه اي على الايمان مثل امنوا
وعملوا الصالحات والمعطوف غير المعطوف عليه وان العمل قد نفي عنه اي عن المومن مثل وان طائفتان من

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

المومنين اقتتلوا وثبت ان الايمان شرط للعبادة والشرط لا يكون عين المشروط ولا جزءه وثبت
ان من صدق واقر بشهادات قبل ان يعمل مومن ظاهر بنص قوله واذ ثبت ان الاعمال داخلة
في حقيقة الايمان كما اطبق عليه كثير من السلف من انه اسم للتصديق والاقرار والاعمال
اراد والايمان الكامل توضيح وتقرير بعد تقريره كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان
بفوته فان هذا يدل على انه ليس بجزء للايمان والا فانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل بديهة
والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بامور مخصوصة كما في الايات المذكورة
لكنهم يدعون النقل الى الاعمال اقول المشهور من مذهب المعتزلة على ما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره
والمصنف في بعض تصانيفه مجموع ثلثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه وقد
وقع في الصحايف والمواقف وغيرهما انه عندهم هي الطاعات والظاهر بينهما تنافيا فالمراد بالاعمال
ما يدخل فيه التصديق والاقرار ايضا في كون الطاعات العملية جزءا للايمان خلافا كما
قال المحقق الاصفهاني في شرح الطوالع بعد الحكم بان الايمان امتثال الواجبات واجتناب
المحرمات وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم
والكف عن المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة اشارة الى الاعمال المذكورة من اقامة الصلوة وغيرها
والدين المعتبر عند الله هو الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيأتي ولقوله تعالى انما المومنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى آخر الاية وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى
البيت المقدس قلنا يجوز ان يكون ذلك اي لفظ ذلك او ما اشير اليه اشارة الى الاخلاص والتدين
والانقياد والاشارة اليه اولى واليق بالنظر الى تذكير اسم الاشارة وان يراد ان الدين المعتبر
دين الاسلام بتقدير الدين مضافا الى الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي
يعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف ولا نم الاتحاد
بين الايمان والاسلام لجواز ان يكون الاسلام غير الايمان وان يراد المومنون الكاملون وان يكون

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

يكون الايمان مجازا في الصلوة وان يراد بوجوبها اي بوجوب الصلوة واما مثل قوله عليه السلام
لا يزني الزاني وهو مومن فتغليظ مثل قوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين يعلم منه ان الايمان المذكور في الايتين يجتمع مع الشرك
ومع نفي الايمان الشرعي فلو كان الايمان الشرعي هو التصديق لم يجتمعا بل الايمان الشرعي عبارة
عن فعل الطاعات فرضا ونفلا فلان المراد بالايمان في الاول التصديق بالله اي بوجوده فقط
وهو غير كاف بالاتفاق وهو يجتمع مع الشرك فان الشرك عبارة عن التصديق بوجوده
تعالى مع اشراك الغير والمراد بالثاني التصديق باللسان فقط اي الاقرار المحض وهو
ليس بايمان عندنا ايضا والفاء المذكورة في قوله فلان بملاحظة كلمة اما الداخل على قوله
مثل المعطوف على المثل الاول ولهم شبهة اخرى هي انه لو كان الايمان هو التصديق
لم يلزم الكفر الا بانتفائه لا بعمل آخر وقد وقع الاتفاق على ان من سجد للصنم والقى المصحف
في القاذورات فهو يصير كافرا اشار الى دفعها بقوله والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء
المصحف في القاذورات ليس لكونه اي كون المثل المذكور اخلالا بالعمل حتى يلزم مدعى
المعتزلة والا اي وان كان كفرهم لكونه اخلالا بالعمل اقتصر على نفي الايمان ولا يصيروا
كافرين فان المعتزلة اثبتوا منزلة بين المنزلتين وباخلال العمل يخرج عن الايمان ولا
يدخل في الكفر بل كفرهم لاجل ان الشرع جعل بعض المعاصي امارة التكذيب والامران المذكوران
من هذا القبيل واذا تقرر ما تحقق من بيان كل واحد من المذاهب المشهورة فقد تحقق عندك
ان مرتكب الكبيرة بعد كونه مصدقا بالامور المخصوصة عندنا مومن وعندهم ليس بمومن
والكافر لان له بعض احكام المومن كعصمة الدم والمال بدون ان يجعل ذميا مغلا وبعض
احكام الكافر كسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فلهذا جعل له اي لذلك المرتكب
المصدق منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين وهو الفاسق وزعموا ان هذا الراي
اخذ بما هو المتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر يعني انه اذا اجتمعت

الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا كما ذهب اليه الاشاعرة ومن تحذو
حذوهم او كافرا كما ذهب اليه الخوارج فوجب ترك المختلف فيه واخذ المتفق عليه ورد
زعمهم هذا بانه ترك للمجمع عليه وهو عدم الواسطة بين الكفر والايمان وعند الخوارج هو
كافر تمسكا بظواهر النصوص الواردة تغليظا وتمسكا بظواهر النصوص الناطقة باختصاص
العذاب على الكافر ومرتكب الكبيرة يمكن ان يعذب بذلك العذاب فيكون كافرا ولو لم
يعلموا ان ذلك الانحصار ليس الا تهويلا ونحو ذلك من كون الحصر غير حقيقي بل اضافي وقيل
هو منافق هذا القول منسوب الى الحسن البصري لان عصيانه دليل كذبه في دعوى التصديق ورد
بالمنع لانه يمكن ان يرجو الرحمة ويريد التوبة الى غير ذلك مع ما جعل مثل الكذب في الخيانة
من علامات النفاق حيث روي في علاماته اذا حدث كذب واذا اؤتمن خان فهو قول

فصل الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس اي بينهما المساوات صدقا
وان حاصلهما واحد ومرجعهما الى القبول والاذعان لكن تتغاير مفهومهما قد يتعاطفان
مثل ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فما زادهم الا ايمانا وتسليما
واطلاق الاسلام متعلق بقوله قد يثبت عطف على قوله التغاير مفهومهما اي مرجع الايمان
والاسلام واحد ولكن اطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف
لا من خالقه قد يثبت الاسلام مع نفي الايمان وليس الكلام فيه بل فيما هو معتبر في الشرع المقابل
للكفر المبني عنه قولنا امن فلان واسلم مثل قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولكن السؤال
عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام اي احكام الاسلام المشروعة ورد في الحديث الايمان
ان تؤمنوا بالله الى الاخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الى الاخر
فلا يلزم ان المؤمن والمسلم على هذين التفسيرين يمكن ان يوجد احدهما بدون الاخر وانما يلزم
لان السؤال انما هو عن متعلق احدهما واحكام الاخر والجمهور على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
واليه ذهب امام الحنفية امام الاعظم الكوفي واتباعه وهو اختيار امام الحرمين من الشافعية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الشافعية لما ان اى الايمان التصديق البالغ الى حد اليقين وذكر عن قابل الزيادة والنقصان

ولا تفاوت فيه وانما يتفاوت اذا جعل الايمان اسما للطاعات ورد بان اليقين ايضا

يتفاوت قوة وضعفا وبان احاد الامة لا يساوى ايمان الايمان الانبياء سيما ايمان سيد

قطعا فعلم زيادته ونقصانه وبان ظاهر الكتاب والسنة يدل على قبول الزيادة والنقصان

واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا والمصيب وان لم يصدق الشواهد فى بعض المواضع

بنحو نحو ومثل شك وكما لكن فى تركه هنا لطيفة الالتباس احتاج ارباب المعانى الى البيان

ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وفى الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل

صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار والحمل اى حمل الزيادة فى النصوص على الزيادة

بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات والاعداد كما قال امام الحرمين ان ايمان

النبى صلى الله عليه وسلم تفضل على ايمان من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة

الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع النبى صلى الله عليه وسلم متواليا والغيره على الفترات فيثبت

للنبى صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا

المعنى لا نزاع فيه كذا فى شرح المقاصد او المراد بالزيادة ان يكون بحسب زيادة المؤمن به

وبيانه ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون

عند ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا او يحمل الايات والاحاديث

على ما يشعر بانبائها الاخبار بان النوادر القلبى يزيد بالطاعة وينقص بالمعاصى تكلف ولا

ضرورة فى صرف الظواهر عن ظواهرها هاهنا فان قلت فيمكن ان يكون المراد ان الايمان

الذى به يصير الرجل مؤمنا لا يزيد ولا ينقص قلت لو سلم فيصير النزاع لفظية ثم كثير من الصحابة

والمجتهدين كابن مسعود والشافعى على صحة الاستثناء فى الايمان نحو قول القائل انا مؤمن

ان شاء الله تبركا فى ذكر الله تعالى وتاديا فى احالة الامور الى مشية الله تعالى والتبرى عن تزكية

النفس والاعجاب بحالها او تردد الكل لا فى قوله فى كونه مؤمنا حصل التصديق ام لا كما فهم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

الخصم بل فيما هو آية النجاة اى تردد فى ان الايمان الذى حصل له هو يحصل له بسببه نجاة عن
العذاب ام لا اعتبار ايمان الموافات لا ايمان الناجز ومعنى الموافات الوصول بعد الى آخر
الحيوة اى تردد فى ان الايمان الذى يأتى به الآن هل يبقى معه الى آخر الحيوة حتى يكون الرجل
مومنا فى الحال والاستقبال او لا فلا يكون مومنا على ما هو مذهبهم وكلام المص يشعر بان ايمان
ايمان وكفر كفر عندهم لكن العبرة بالعاقبة ولهذا قالوا العبرة بالموافات يعنى ان الناجز
وان كان الناجز ايمانا وكذا اى مثل الايمان الكفر وكذا السعادة والشقاوة والاكثرون
ومنهم الاعظم الكوفى على منعه اى منع الاستثناء لابهامه اى ايهام الاستثناء الشك
فى الايمان الناجز وهو كفر **فصل** الجمهور على صحة ايمان المقلد ذهب
كثير من العلماء وجميع الفقهاء وترتيب على ايمانه احكام ايمان المحقق فى الدنيا والآخرة
خلافا للشيخ الاشعرى والمعتزلة وكثير من المتكلمين الصدق التعريف عليه فان الايمان عبارة
عن التصديق فقط او مع الاقرار او عنهما مع العمل وهذه الامور تتحقق فى المقلد ايضا وعدم
الدليل بالجزم على اشتراط الدليل اى ولا دليل يدل على اشتراط الايمان بان يحصل من الدليل حتى
يلزم من انتفاء الشرط وهو القياس على ايمان الناس فاسد جواب عما قيل ان الشيخ الامام ابا
المنصور الماتريدى قال على عدم نفع ايمان الباس بان العبد لا يقدر ان يستدل بالشاهد
على الغائب فى تلك الحال فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة المشقة التى هى ادراك الكون
والقاء النظرة فى ان يستعملها فى الانفس والآفاق والمعجزات والتميز بين الحجة والشبهة
لا فى تحصيل اصل الايمان ولا خفاء ان هذا مشترك بين الايمان المقلد وايمان الباس
فقال المص والحمد لله ان هذا القياس فاسد لان عدم نفع الباس ثبت بالنص ولعلها
خلاف القياس ومعدول عن سننه ولو سلم انه على سنن القياس فلا قياس فى الاصول ولو سلم
فلا نم ان علته ما ذكرتم بل ذهب الامام الماتريدى وكثير من المحققين الى ان الايمان الباس انما
لم ينفع لان العلة اى علة عدم نفع ايمان الباس كونه اى كون ايمان الياس ايمان دفع عذاب او

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

اى ايمان لاجل دفعه وليس بايمان حقيقة فلم تحقق له التصديق وهذه العلة لا توجد فى المقلد
وانه لم يتوقع اى حين البأس للعبد قدرة التصرف فى نفسه والاستمتاع بها اى بتلك
القدرة فايمانه فى تلك الحالة ايمان فرعونى فكانه صدر عنه من غير قصد ورأى وحيث لا قصد
فكيف يقصد التقرب الى الله بخلاف المقلد واما المانعون فالمعتزلة منهم يشترطون فى
كل مسئلة من الاصول التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة والشيخ الاشعرى ابتنى الاعتقاد فى كل مسئلة
على دليل عقلى فى الجملة اى لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصم ودفع
الشبهة وهذا هو المشهور عنه وقد حكى عنه اى من لم يكن كذلك لم يكن مومنا وقد اول
بان مراده المومن الكامل والى هذا القول للشيخ رجع المتاخرون من المعتزلة حيث قالوا الا
فيمن نشأ فى شاهق جبل هذا تمثيل لعدم اختلاطه وبعده عن حيطان المصر ومظان
الكسب والاكتساب ولم يتفكر فى ملكوت السموات فاخبر على البناء للمفعول بما يجب عليه
اعتقاده فصدق فان هذا لم يحصل له العلم بالتامل على هذا التقدير ولو فى الجملة واما
من نشأ فى دار الاسلام ولو فى الصحارى وتواتر عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم فهو من اهل
النظر والاستدلال فى الجملة ولا يخفى انه ليس كل من كان فى دار الاسلام فهو بحيث يتمكن من
اقامة الحجة على كل مسئلة ومجادلة الخصوم ودفع الشبهة ولعل لهذا قال البعض ان وجوب النظر
انما هو فى حق البعض واما العاجز عن درجة الاستدلال كالعوام فلا تكلف لا التقليد المحقق او
استماع دليل الدلائل الظاهرة التى يسارع اليه الافهام فانهم اكفاهم ذلك فهم اصحاب الجمل وهم عنه
المتكلمين الذين يعتقدون الجمل التى اعتقد عليها اهل الملة ولا تدخله الاختلافات بل
يعتقدون بان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفه فباطل وتلك الجمل هى ان الله واحد
ولا مثل له ولم يزل قبل الزمان وبعده والاول والآخر وكل ما خلق فهو حادث وهو القديم الاول والآخر
وانه عدل فى قضائه صادق فى اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى على الكفر عن العباد وانه حكيم
محسن فى جميع افعاله فى كلما خلق وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من علم من

الاعتقادات

الذكر في الازل ويلزم الحجة على من لم يتذكر ولم يؤمن والرضاء على القضاء واجب والتسليم لامره لازم
ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن الى غير ذلك من القواعد الاسلامية والاراء وان لم يفهم اوايل
الدلايل بل لم تبلغهم فلا تكليف لهم اصلا قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه
هل يعاقب عقوبة الكافر ام لم يعاقب عقوبة الكافر والاول مذهب الاكثرين والثاني مذهب
بعضهم والكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا وان خلا ذلك العدم عن تكذيب وانكار
فيشمل الخالي الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب ومن فسره اي الكفر بالجحد بالله فيلزم ان لا يكون
الخالي كافرا على هذا التفسير ولشموله اراد بالجحد الجهل بشيء مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او
تفصيلا والتفصيل فيه ان التعريف الاول للامام الغزالي يشمل الخالي واعم منه والتعريف الثاني
للقاضي لا يشمله واخص من الاول فلو قال الامام الرازي بان من لم يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في
بعض ما جاء به يلزم ان يكذبه اذ من جملة ضروريات الدين التصديق بكل ما جاء به
واجب فمن لم يصدقه فقد كذبه وضعفه ظاهر وهذا اوله المص بتاويل آخر بان المراد بالجحد
الجهل استعمالا للمعتدى بالخاص في المطلق العام ولتكفير بعض الاحوال كشد الزنار والاستخفاف
بالشرع مع بقاء كمال التصديق ان سلم اشارة الى المنع اي نمنع تكفيره مع بقائه وقد اشرنا
اليه سابقا فبني على جعل الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب وكذا بعض التاويلات
في الاصول اشارة الى دفع شبهة هي ان المؤول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير
كثير من الفرق الاسلامية واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المؤولين للنصوص الواردة في الحشر
والنشر مثلا منها وبعضها ليس كذلك كمسئلة خلق الافعال فالتاويل في الاول يوجب الكفر
دون الثاني والكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبقه الاسلام ثم صار كافرا والعياذ
بالله تعالى خص باسم المرتد او ان الى اعتقاده الى تعدد الاله خص باسم المشرك وان تدين ببعض
الكتب السماوية خص باسم الكتابي وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان
نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر وفاقا مع اعترافه بنبوته صلى الله عليه وسلم واظهاره

١٩٩

واظهار شعائر الشرع فبالزنديق وهذا الاسم منسوب الى الزند وهو اسم كتاب اظهره فردك في ايام
قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم كذا في شرح
المقاصد والجمهور من المتكلمين والفقهاء اتفقوا على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر
ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد فانكار زيادة الصفات وعموم
الارادة وحدوث الكلام لا يوجب الكفر لان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الصحابة وغيرهم من
السلف لم يكونوا يفتشون عن العقائد حتى لو جاء عندهم اعرابي لا يعرف الهر من البر وربما كان
معتقد الجسمية الواجب فانهم يعرضون عليه الشهادتين ولا يتعرضون لما عداهما ولو كان الدخل فيه
لتعرضوا وعرضوا وما كان يرد عليهم انهم ربما لا يفتشون عن الاصول التي هي من ضروريات الدين
انما كان لاشتهارها وظهور ادلتها ايضا اشار الى دفعه بقوله والسكوت عن الاصول التي هي ضروريات
الدين انما كان لاشتهارها وظهور ادلتها كمسئلة احاطة علمه تعالى بالجزئيات والكليات وبعض المعتزلة
يكفرون اهل السنة بانكار القواعد المخصوصة باهل السنة والجماعة كمسئلة الروية وزيادة الصفات
والخروج عن النار ولذا قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي نكفر من كفرنا لانه جاء في الحديث ان من
اكفر المومن يصير كافرا ولا شك في ايمان اهل السنة فلم يبق الا الكفر المكفر وههنا لفظان لفظ
التكفير ولفظ الاكفار يستعمل احدهما المتكلمون والاخر الفقهاء والفسق الخروج عن طاعة
الله تعالى بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة يعني الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد
ومن انواع مختلفة والبدعة مخالفة اهل الحق في العقيدة وحكمها البغض لمن ارتكبها والاهانة
والاعراض عنه ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية
عمدا وعدم نقض الوضوء بخروج الدم ومنهم من زاد افراد البدعة فقال كل ما لم يكن في عهد الصحابة
فهو بدعة ومن ههنا اي من هذا التفسير جاز كون بعض البدع حسنة اذ بعض الامور التي
لم تكن في عهدهم يمكن ان يكون حسنة واما التمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور
فالمراد منه ان يجعل من الدين ما ليس منه **فصل الامامة** هذه المسئلة

نسخة

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وان كانت من الفروع لان نصب الامام من العمليات الا ان المخالفين فيها لما كثروا جعل الاصحاب هذه المسئلة
من الاعتقاديات للاهتمام رياسة عامة في امر الدين والدنيا بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم قيد بالقيد الاخير لان الرياسة المطلقة تصدق على النبوة ايضا ونصب
الامام واجب علينا على الخلق سمعا عندنا وعند اكثر المعتزلة للاجماع اي اجماع الصحابة رضي الله تعالى
عنهم فانهم جعلوا نصب الامام مقدما على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعلوا اهم الواجبات فيفيد كونه
واجبا فان قلت لا بد للاجماع من مستند ولو كان لنقل لتوفر الدواعي قلنا استغنى عن نقله بالاجماع
كذا في المواقف ولكونه اي لكون نصب الامام مقدمة ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور
ومالا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب وكونه مقدمة منافع لا تحصى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فضروري واما الكبرى فثابت بالاجماع عندنا وعقلا
اي نصب الامام واجب عقلا عند بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري لما فيه من دفع الضرر
ودفع الضرر واجب عقلا ورد بان هذا القدر لا يوجب استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهذان الفريقان قد اتفقا على ان وجوبه على الخلق وبازائهم قوم يقولون بوجوبه على الخالق
فاراد المصنف ان يذكر مذهبهم فقال وعلى الله سبحانه عند الشيعة لكونه لطفا محصلا للمعرفة
مقربا من الطاعة واللطف واجب على الله تعالى ورد بانه لا وجوب على الله تعالى وبانه اي نصب الامام
يتضمن مفاسد وان قلت تلك المفاسد ووجه التضمن ان الطبايع ليستنكف عن تسلط الغير
عليهم وتبعيتهم لا سيما اذا كان من جلدتهم فيخالفونه فيقاتلون فيوجد الهرج والمرج فلا يكون
لطفا محضا حتى يستقل العقل بايجابه بل لا بد من التوقف على اذن الشارع وامره على انه لو سلم
فكان اللطف في ظهوره حتى ينتظم العالم ويلتئم اولاد آدم والحال ان لا ظهور لم يجب عندكم
في شان المهدي الموعود فالامام الذي ادعيتم وجوبه يجوز ان يكون خفيا غير ظاهر وغير معاون للمظلومين
مقاوم للظالمين فكيف يكون لطفا وقول الخوارج انه لا يجب اصلا لا على الله ولا علينا لما فيه من
اثارة الفتنة فاسد لقيام الدليل على الوجوب ولان فتنة عدمه اي عدم الامام اشد واكثر اولا يرى

بيان من شرائط الامام

انه اذا مات بعض المتغلبة وبعض الجبابرة فيقبل ان يقيموا احدا مثله كيف يكون حال الرجال وما ذا يجري
على اهل الرجال وربما فيا الاموال فحصول الخلاص خارج عن قضية العقول ويشترط فيه اي في الامام
التكليف اي كونه عاقلا بالغا فان الصبي والمجنون قاصران عن تدبير انفسهما فكيف عن تدبير
العالم والحرية اذ العبد مستحقر في اعين الناس فيقع قضية امر فتنة والذكورة لان النساء ناقصات
عقل ودين على ما ورد وممنوعة عن الخروج والبروز والعدالة اذ الظالم يخل به الدين والدنيا وقد علمت
ان سبب الامامة والحكمة في شرعها دفع الضرر وجلب المنافع ونصب الامام الظالم بمنزلة استرعاء الذئب
وزاد الجمهور شرط الشجاعة كيلا يجبن عن اقامة الحدود والدخول وشرط الاجتهاد ليقوم بامور الدين
متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل والوقائع نصا و
استنباطا وشرط اصابة راي في تدبير الامور كيلا يخل في سياسة الجمهور لظهور الاحتياج اليها
متعلق بقوله زاد الجمهور والضمير المجرور راجع الى الشروط والذكورة والاصابة وبعضهم لم يشترط
هذه الشروط لندرة اجتماعها في الشخص لجواز استعانة من الغير ان يستعين منه بما دفع الخصوم
وكسب العلوم ويستشير اصحاب الاراء الصائبة وكونه قرشيا اي وشرط كون الامام قرشيا لقوله
صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فيفيد ان كل فرد من افراد
الامام لا يكون الا قرشيا للولاة من قريش قدموا قريشا ولان لشرف النسب اثرا في جمع الاراء
وتاليف الاهواء اذ لا يابى عن الطاعة الشريف فكيف الخسيس بخلاف الرذيل فان في نصبه يابى كل
الاباء ليماد في حفظ كرامة الاباء فكيف يطيع من هو في غاية طبعه العلو ونهاية درجة السمو واقصى
مراتب علو النسب ينتهي الى القريش وفيهم مراتب لكن بعضهم اكفاء لبعض ووافقنا في اشتراط
كونه قرشيا لقوله عليه السلام اطيعوا ولو تامر اي جعل اميرا عليكم حبشي اجدع فلو لم يكن الحبشي اماما
لم تكن طاعة الامير الحبشي واجبا اجيب بحمله اي بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة وهذا
الحكم المذكور منا انما هو اذا وجد قرشي مثلا واما عند الاضطرار كما اذا لم يوجد قرشي مثلا صالح
للامامة او جد ولكن لا تقتدر على نصبه لاستيلاء المتغلبة يكفي في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود ذو شوكة

نصب واستولى واشترطت الشيعة في صلاحية الامامة كونه اي كون الامام هاشميا او علويا
وكونه افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول عند العقل ولهذا يستخف سلم الصبيان من بينهم من كان
منهم ولو اتخذ المفضول مع وجود الافضل لعد الصبيان اي صبيان الكتاب سخيفا ورد بالمنع اي
لا نم قبح تقديم المفضول او تقديمه اصلح لكونه اقدر على القيام بمصالح الانتظام وحديث الصبيان بعيد
من مظان البرهان ثم اعلم ان المنع انما يصح اذا لم يشترطوا في كونه افضل ان يكون من جميع الوجوه
اما لو شرط فكلا وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الغرض من نصب الامام ليس الا جلب المنافع
ودفع المضار واذا قد يوجد من المفضول مع اذن من الفاضل او بلا اذن ايضا اولا يرى ان الشيخين
رضي الله عنهما عند الخصم مفضولان من علي مع ان امامتهما كانت في غاية الاستحكام ونهاية الانتظام
وان يكون الامام معصوما قياسا على النبوة لكونه خليفة النبي صلى الله عليه وسلم وقائما مقامه ولكونه واجب
الاطاعة وكل واجب الاطاعة يجب ان يكون معصوما والا لجاز ان يكذب ويفجر ويامر بالفجور والمعصية ولان
ظلم وعهد الامامة لا ينال الظالمين اخر لنبي جره وتسلسل ولكان ناقصا للشرع وقد شرع
هو حافظا له ولا يصلح الا من يتحقق منه الحفظ ولا يوجد فيه النقص ورد بمنع الجامع بين النبي والولي
الموجب للعصمة فان النبي يصطفيه الله تعالى لتبليغ احكامه وتنفيذها والله تعالى اعلم عليهم بالسرائر
والضمائر فلا محالة يصطفي من يكون بريا عن الكذب بعيدا عن مخالفة اوامره لانه لا يليق بحكمه ما
ان ينصب من يكون مخالفا لاوامره مرتكبا لمناهيه والامام ينصبه الخلق وهم لا يعلمون السرائر فتكليفهم
بان ينصبوا اماما معصوما يكاد ان يكون تكليفا بالمحال وفيه نظر لانه يمكن ان يعلموا ذلك من نص
النبي او من بنص النبي على صدقه وامانته والاولى ان يقال ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه قد ثبتت امامته
عندنا والخصم محجوج عليه في انكاره مع انه ليس بمعصوم وبانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع و
عند المخالف يرجع الى الادلة والاجتهاد فان الشريعة لما كانت مضبوطة من النبي فالامام ان كان
يعمل بالجبر ان تبع والا لا يتبع فلا يجب عصمته بخلاف النبي فانه اول من يقيم قوانين الشريعة
ويقرر احكامها فلو كان كاذبا ولم يكن معصوما لكان الخلائق منه بين بين ان يطيعوه فيما اخبر لاحتمال

لاحتمال صدقه او لا يطيعون لاحتمال كذبه وعدم العصمة لا يوجب المعصية فان الاولياء مع كفاية
تورعهم وغاية تنزههم عن المعصية ليسوا بمعصومين بل محفوظين فضلا عن الظلم الذي هو
المعصية اعلم ان الشخص بمجرد صلاحية الامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد من ذلك
من امر آخر فاما ان ذلك الامر هو النص من الامام السابق وهذا مجمع عليه او بيعة اهل الحل والعقد
او الشوكة من استجمع الشرائط وقهر ما ان [illegible] وهذا انما اختلف فيه واليه اشار بقوله ثم الجمهور
على ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا حتى قيل انه لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع
كفت بيعته اذا اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد مقتل عثمان رضي الله
تعالى عنه بالبيعة والاختيار اي اختيار الامام من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا وتخصيص ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم وعثمان رضي الله تعالى عنه لان عند ما انه لم يصدر منهما نص بخلاف ابي بكر رضي
الله عنه فانه نص على عمر وهو جعل الخلافة شورى ثم تقرر الراي على عثمان كما سيجيء وخالفت
الشيعة في ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد لانه قد يخفى على اهل البيعة من اهل الحل
والعقد تحقق بعض الشروط اي شروط الامامة كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله اي معرفة الامام
للدين على التفصيل بحيث يكون كل ما هو حاضرا عنده بلا احتياج الى النظر والاستدلال فلو فوض امر النصب
اليهم لربما نصبوا من لا يكون معصوما ولا يكون افضل ولا يكون عارفا بالدين كله ولانه ليس اليهم تولية
امور هي ادنى رتبة من الخلافة والامامة مثل القضاء والاحتساب الذي هو ولاية خاصة فكيف
يقدرون على رياسة عامة وامامة ولان فيه اثارة الفتنة لاحتمال ان يبايع في وقت واحد اهل
بلدتين مثلا بامامين ويدعي كل واحد حقية امامهم ولان من اختاروه يكون خليفة
منهم لا خليفة من الله تعالى ورسوله واجيب بمنع الاشتراط اي اشتراط العصمة والافضلية وكونه
عارفا بالدين كله وسلم الاشتراط بمنع الخفاء اي خفاء تلك الامور بمعنى عدم الظن بها على
تقدير تحقق الظن بهذه الامور في رجل ينصب ذلك الرجل هذا الظن يجوز ان يحصل لكل واحد من
اهل الحل والعقد ثم صدور هذا الظن عن الكل يجوز ان يصير بمنزلة القطع العادي وبانه لا نم عدم

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تفويض الرياسة اصلا الى الحق فان التحكيم مفوض الى الخلق وموكول اليهم ولو سلم عدم تفويض
مثل القضاء فانما هو لوجود الامام وعند وجوده فالتقييد موكول اليه بخلاف نصب الامام
وفيه نظر لان غرض الخصم ان تقييد هذه الامور لما كان مفوضا الى الامام فيجب ان يكون
الامر المهم منها ايض مفوضا اليه فيجب ان ينصب الامام السابق اماما لاحقا وحله ان عدم التفويض
وهو تحقق الامام لا يوجب المنع مطلقا فاذن يجوز ان يكون لهم تفويض نصب الامام حيث لا يوجد
امام وبانه لا فتنة عند الاذعان للحق واعتبار الترجيح اي اذا كان غرض كل واحد من اهل الحل
والعقد طلب الحق ولا اعانة من اعانة ويميل كل واحد الى ما به يترجح احدهما على الآخر فلا محالة لا
يوجد الفتنة عند ترجح احدهما على الآخر ولو سلم تحقق الفتنة والحال ان الكلام فيما اذا
لم يوجد نص ولا يكون غيره لاختيار اهل الحل والعقد فلا محالة لا يوجد امام ولا يتحقق امام
فيلزم فتنة عدم الامام وهذه الفتنة اشد من فتنة تعيين الامام وبان مختارهم يكون
خليفة الله حيث يكون خلافته ثابتة بدليل الشرع فان الشارع جعل بيعتهم وفعلهم دليلا
دالا على صحة بيعة من بويع به فيكون حكم الله تعالى لا حكمهم وفيه اي في تفويض نصب الامام الى اختيار
اهل الحل والعقد حيث ثبت من النبي صلى الله عليه وسلم ان ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
ولا يجتمع امتي على الضلالة اكمال امر الله تعالى واستخلاف من النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة حيث فوض
امر الاستخلاف اليهم ولما علم عليه السلام انهم يقومون بذلك الامر لم ينص في كثير من الفرعيات بل
وكلها الى آراء المجتهدين وعلم منه حال قوله وتوصيته من النبي صلى الله عليه وسلم فلا يرد ان قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم يوجب تحقق نص صادر عن النبي داخل في كمال الدين ولا يرد ان انه
صلى الله عليه كان يستخلف على المدينة وغيرها في مدة قليلة يخرج منها فكيف لا يستخلف حين
انتقاله عن هذا العالم ولا يرد انه عليه السلام يوصي البتة لانه عليه السلام كان للامة كالاب الشفيق
لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية الى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فيجب وجود وصيته بنص
عليه السلام ولا يرد انه عليه السلام يستحيل منه ان يهمل مثل هذا الامر مع عظم شانه وهو لم يهمل مسائل الخلاء

الخلافة تكميلا للخلق واما ادعائهم اى الشيعة النص الجلي على علي رضي الله تعالى عنه فقدح في اكابر الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وذلك القدح بالجهل بهذا الامر العظيم الشان على تقدير عدم علمهم بذلك وبالعناد
على تقدير علمهم بذلك اوان حال بعضهم جهل وحال البعض الآخر عناد واعلم ان المسلمين اختلفوا
في وجود النص من النبي صلى الله عليه وسلم وعدمه ثم على تقدير تحقق النص اختلفوا في كونه جليا
او خفيا وفي كونه على امامة ابي بكر او علي رضي الله تعالى عنهما فذهب جمهور الاشاعرة والمعتزلة
والخوارج الى نفي تحقق النص مطلقا وذهب البعض الى تحققه في شان الصديق الاكبر ثم اختلفوا
فذهب بعض اصحاب الحديث الى ان ذلك النص جلي والبعض الآخر الى ان ذلك خفي وهو تقديمه صلى الله
عليه وسلم اياه في الصلوة وهذا مذهب الحسن البصري ونعني بالنص الجلي ما يعلم المراد به بالضرورة ومعنى الخفي
ما لا يعلم المراد منه بالضرورة وذهب الشيعة الى تحققه في شان علي رضي الله تعالى عنه ثم الشيعة
بعد اتفاقهم على تحقق النص الخفي اختلفوا في تحقق الجلي فذهب الامامية الى تحققه ايضا ومنعه الزيدية
التحقق وعلماؤنا يقولون ان وجود النص في شان علي قدح في اكابر الصحابة بل قدح في علي ايضا
حيث لم يقم بالامر الذي نص عليه وهو الامامة ولم يحتج بالنص حين اختلف الصحابة
في نصب الامام وعند نصبهم غيره بل قدح في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ امثالهم اصحابا واعوانا
بل قدح في الكتاب والسنة بل قدح في الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خيار الامة والاساس
مجازي وكمالي في فضلهم قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وهذه الآية بشارة لمن تابعهم باحسان وقوله تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين الى آخر الآية وقوله تعالى والذين معه الى آخر السورة ثم الثناء المذكور لهم في القرآن والتورية
والانجيل على ما نطق به قوله تعالى ذلك مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل يدل على ثباتهم في الايمان
وبرائتهم عن الارتداد الذي رمتهم الشيعة به اذ لو كان معاد امرهم ومصير حالهم الى الارتداد لما صح
من الله العليم الحكيم ان يذكر صفاتهم الحميدة في كتب الاولين وكتب الآخرين الباقي الى يوم الدين فهذا
القول قدح منهم في الصحابة بل في كتاب الله ورسوله بل وفي الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذه الآية

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

تكفي في حجة عند الله تعالى لنا عليهم لو طالبنا يوم القيمة على ما اعتقدنا من فضل الصحابة والمحبة لهم اذ لنا
ان نقول قرأنا كتابك الباقي وبعد نبيك صلى الله عليه وسلم فاعتقدنا بما فيه واي حجة لهم علينا
يوم طالبهم الله تعالى بما هم عليه من البغض والعناد وبالجملة فالشيعة يطالبون فيما
يدعون من ارتداد الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالحجة القاطعة المتواترة التي تعارض قوله تعالى و
السابقون الاولون وغيره من الايات النازلة في مدحهم واني لهم ذلك انا في ازاء المنع بما ينقلون
الا يرى ان عليا رضي الله تعالى عنه قبل الشورى وليس معناه الا تقبله بان كل واحد يصلح للامامة
وقال علي رضي الله تعالى عنه لطلحة اردت بايعتك وعاون ابا بكر وعمر واشار عليهما يقيم انكار عليه
هكذا امر كذا في القاموس بالاصلح بما هو صالح وصلا منهما الجمع والاعياد والاقامة هذين الصوتين
موقوفة على الامام او من ينوب منابه باذنه وحمل هذه الامور على تقية مع كمال شجاعته بعيد عن الصواب
ومحمول على غاية الغلو بالاصحاب واعلم انه لا يمكن للخصم ان يقول الصلوة رضي الله تعالى عنه خلف
الشيخين يمكن ان يكون باذنه لهما بالامامة الصغرى دون الكبرى لان الشيخين رضي الله تعالى عنهما
على زعمهم الباطل صارا كافرين بغصب الخلافة عن علي رضي الله تعالى عنه فكيف تقدم على كافر
في الصلوة وان كثيرا من عظماء اهل البيت كالامام زيد بن علي انكر النص ثم عطف على قوله
وان عليا قبل قوله وان العباس قال لعلي رضي الله تعالى عنهما امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم
رسول الله بايع ابن عمه فلا تختلف عليك اثنان فرع علم الاختلاف على بيعته وهو امارة
عدم النص اذ لو وجد النص لم يكن الاختلاف لاجل النص لان فعل العباس لو كان رافعا للاختلاف
فقول النبي صلى الله عليه وسلم اولى بان يكون رافعا وان عمر رضي الله تعالى عنه قال لابي عبيدة امدد يدك
ابايعك وهذه الامور امارات وعلامات لعدم وجود النص اذ لو وجد النص لم يدخل علي رضي الله تعالى عنه
في الشورى ولم يختلف عمر وعباس رضي الله تعالى عنهما في القول وهذه امارة فان قلت قد ورد في بعض الاحاديث
الصحيحة مدح شيعة علي رضي الله تعالى عنه فالمراد منه قلت المراد منهم الذين اتبعوا عليا رضي الله عنه حقيقة وان كان من
شيعة حقيقة الا من سمى نفسه بهذا الاسم وخالفه حقيقة بيان ذلك انه قد ورد مدح من تابعه وشايعه وقع

وقدح من خالفه ونازعه وقد ظهر بعد بيعته وخلافته كلا الفريقين فمن تابعه سمي بالشيعة ومن خالفه سمي بالخوارج والبغاة فشيعته من تبع طريقته وسيرته ومن سمى نفسه بالمتابع مع مخالفة طريقته وهو كالذين سموا انفسهم بالشيعة ليسوا بشيعة له حيث خالفوا ما نقل عن علي رضي الله عنه من الثناء على الشيخين والموافقة معهم ومحبته اياهم وتعظيمه لهم وادعوا ان جميع ذلك كان تقية في مخالفا لباطنه ولا يخفى على المنصف الذي خلع عن نفسه التقليد ان من تمسك بما نقل عنه متواترا واتفق عليه الفريقان احق بان يكون من شيعته رضي الله عنه من الذين خالفوه بادعاء انهم شايعوه لما في باطنه مع كونه مختلفا فيه وبالجملة فلو كان مبايعة باطنه الذي ادعوه حجة لهم يوم القيمة مع كونه مختلفا فيه فمتابعة ظاهره المتفق عليه بين الفريقين اولى بان يكون حجة لنا فانا امرنا بان نحكم بالظاهر فنحن اولى باسم الشيعة بل نحن الشيعة طريقة لاهم

فصل الامام

عند اهل السنة والمعتزلة وكثير من الفرق الاسلامية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم امير المؤمنين ابو بكر رضي الله تعالى عنه لاجماع اهل الحل والعقد على خلافته وان كان ذلك الاجماع بعد توقف وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه له اي لابي بكر وقد ثبت تسميته اي تسمية علي لابي بكر خليفة والثناء عليه اي ثبت الثناء من علي على ابي بكر حين كان ابو بكر حيا وميتا فلو لم يكن خليفة على الحق لحاربه كما حارب معاوية مع غاية شوكته فكيف يتصور الثناء عليه وقد ثبت الاعتذار اي اعتذار علي عن التاخر في البيعة روي انه لما بويع لابي بكر وتخلف علي والزبير والمقداد و سلمان وابو ذر وارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه وسائر المتخلفين فلم ينكر خلافته وروي انه توقف ستة اشهر ثم بايع بعد هذه المدة فقد ثبت بيعته بعدم انكار خلافته وكان الكل اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم انهما اي علي والعباس لم ينازعاه فتعين ابو بكر ان يكون اماما وقد يتمسك بقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا

الخطاب للاعراب المخلفين قال الله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي ليس هو النبي عليه السلام
لقوله تعالى قل لن تتبعونا الاية فعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم علم انهم لا يتبعونه فكيف يدعوهم الى القتال
بل الداعي اما ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين لا علي لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة
مع البغاة والخوارج ولا من بعده من الولاة لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا
حسنا فالداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب احد الخلفاء الثلثة ثم انه ذهب جمهور المفسرين الى ان
الداعي ابو بكر والقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل فارس والداعي عمر وعلى كل تقدير ثبت بالاية خلافة
ابي بكر اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ثبوت خلافة عمر يستلزم ثبوت خلافة ابي بكر لانه نصبه وقوله صلى
الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
اي الذي فيه عسف الرعية وظلم كانه يعض عضا ومدة خلافة الحسن داخلة في الثلثين ووجود بعض الخلفاء بعد هذه المدة
لا ينافي الحديث لان المراد بالمدة المذكورة في الحديث مدة اتصال الخلافة وهو لا ينافي تحققها بعد تخلل
ملك عضوض وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة ولم يعزله ورواية العزل انما هي افتراء من الروافض ولذا
اي لاجل استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوة التي هي عماد الدين وعدم عزله منها قال علي رضي الله عنه حين
قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولا يخفى ضعف
دلالة بعض الادلة على خلافة ابي بكر ولهذا قال بعض المحققين ان المراد بعدم النص انه لم ينص بخلافة احد الذي
مات ويمكن ان يقع موافقا للمذهب الجمهور ان بعض الادلة والكل فيه اشارة الى الخلافة للائمة الاربعة
ولكن لم يتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بان ابا بكر خليفة وان عليا خليفة والنص عبارة عن مثل هذا الكلام ثم انه عليه السلام
لم ينص وقالت الشيعة ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي رضي الله تعالى عنه لاشتراط العصمة والافضلية والنص في غيره ورد بالمنع وسنده
ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه لم يكن معصوما ولا نص في خلافته وقد ثبت خلافته بما مر ولو وجه عدم النص من النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الامر العظيم
مع ميل الهوادة منه ان الله تعالى لما انزل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فهم النبي صلى الله عليه وسلم
منه ان المخاطبين لا يألون جهدا وخلافا فارحم الصحابة بردها عنه ولا يليق بهم حب الامامة والخلافة الاعلى ذلك على العلامة

وعلم منه وكمعلم الاشتراط العصمة في الولي مخصوصة
بل شرط العصمة في السلطان لا يخرج كل الامة
خلالا كما اشار اليه السيد في بحث اخر ثم تتبع اسمه

وكان في عدم النص نصًّا على كونهم معتمدين في تنفيذ الاحكام وتبليغ الاديان ولكون الصحابة
رضي الله تعالى عنهم من يفضل حيث فضلوا ابا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم و
ذلك في خلافة الشيخين من اعلاء كلمة الله ودينه وضبط امر الخلافة ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله الاية والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والتولي جاء بمعنى
الناصر والمحب وجاء بمعنى المتصرف وكذا الولي والوالي المتصرف والمراد بالولي في الاية هو المتصرف في الامور لا غير
اذ ولاية النصرة تعم الكل اي تشمل وتصدق على جميع المؤمنين فان بعضهم اولياء بعض فلا يصح الحصر المستفاد
من الاية على المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الصلوة فتعين ان المراد هو المتصرف وبقي ان الولي
بالمعنى المراد بل هو علي او غيره فذكر الامة لبيانه قوله وعلي رضي الله عنه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع
ذكر المفسرون انها نزلت في علي رضي الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته واجيب
بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة قال الله تبارك وتعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة
بل المحبة والنصرة قال المحقق البيضاوي في تفسير قوله تعالى انما وليكم الله الاية لما نهى عن موالاة الكفرة ذكر
عقيبه من هو حقيق بها وقال العلامة في حاشية الكشاف يريد ان قوله تعالى انما وليكم الله متصل بقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود وما بينهما تاكيد للنهي وقد قيل في تفسير هذه الاية فلا تعتمدوا عليهم ولا تعاشروهم فانهم
متفقون على خلافكم يوالي بعضهم بعضا لاتحادهم في الدين واجماعهم على مضارتكم وبعده من يتول الله و
رسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون ووصف المؤمنين باقامة الصلوة واخواتها ليس للتقييد
والتخصيص حتى يلزم نفي الحكم عمن لا يوجد فيه ذلك الوصف بدلالة كلمة انما بل هو للمدح وزيادة الشرف
اي شرف المؤمنين فان قلت قوله تعالى وهم راكعون حال من فاعل قوله تعالى يؤتون الزكوة وايتاء الزكوة حالة الصلوة
لم يوجد في غير علي قلنا وهم راكعون ليس حالا عنه بل هو للعطف يعني انهم يصلون ويركعون في صلوتهم في غيرها او
ان قوله تعالى وهم راكعون بمعنى هم خاضعون والركوع جاء بمعنى الخضوع وهذه الاوصاف توجد في غير علي رضي الله عنه
فانه لا شك في وجود الصلوة وايتاء الزكوة وكذا الخضوع في غيره على ان الحصر انما يكون لنفي المتنازع

وقطع ما وقع فيه التردد ولم يكن المتنازع للامامة للائمة الثلث عند نزول الآية فاي فائدة في الحصر
حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد خلاف الظاهر فلا يصار اليه ما لم يوجد صارف عنه ولاية التصرف بالفعل
في الحال لم تكن لعلي حينئذ اي حين النزول وباعتبار المآل لم يستقم في الله ورسوله اي تقييد الولاية
بالمآل دون الحال لا يستقيم في الله ورسوله ولقول لو كان الحصر باعتبار المآل لعل عليا نفي امامة غير علي من الائمة
الباقية وهو خلاف الاجماع بل نقول نزول الآية بعد قتل الحسنين فيلزم الاشكال في الحال ايضا ولو قيل
ان امامتهما انما يكون بعد علي نقول لان امامة علي انما تكون بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم فلم خص هو
بالذكر دونهما ولما تواتر من قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه وانت مني بمنزلة
هارون من موسى عليهما السلام الا انه لا نبي بعدي بيان التمسك بالحديث الاول انه صلى الله عليه وسلم جمع الناس
يوم غدير خم وغدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك اليوم بعد رجوعه عن حجة الوداع ثم
صعد النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث
علي رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى جاء بمعنى المعتق الاعلى
والاسفل والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف وصدر الحديث يدل على ان المراد هو الاخير
اذ لا احتمال لغير الناصر والاولى بالتصرف ههنا منتف لعدم اختصاصه ببعض دون بعض بل يعم المؤمنين كلهم
قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وبيان التمسك بالثاني ان لفظ المنزلة اسم جنس واضافته
صار عاما بقرينة الاستثناء كما اذا عرفت باللام فيبقى شاملا لغير المستثنى وهي النبوة ومن جملة ما يدخل
تحت ذلك اللفظ الرياسة والامامة الى الاولى بشئ فعلم ان المراد المتصرف في الامر اذ لا يصح ان يكون على
معتقا وابن عم مثلا لجميع المخاطبين او لا فائدة لغيره لكونه ناصرا لشمول النصرة جميع المؤمنين وعلى
الثاني يشير قوله ومنزلته هارون عامة اخرجت منها النبوة فتعينت الخلافة ورد بانه
لا تواتر فيما ادعى فيه الخصم التواتر بل هو خبر الواحد ولا حصر في علي رضي الله تعالى عنه يعني ان غاية ما لزم من
الحديث ثبوت استحقاق علي رضي الله تعالى عنه للامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة

الايمة الثلثة وهذا الجواب من المص وتوضيحه انه لم يثبت الولاية حالا بل مالا فلعله بعد الايمة الثلثة وفائدة التنصيص
على استحقاقه الامامة الالزام على البغاة والخوارج فلا يتوهم انه كما كانت ولايته عامة كما دل عليه كلمة من الموصولة
فكذا ولايته على فيجب ان يكون على هو الولي لابي بكر دون العكس وعلى تقدير دلالة الاخبار على الحصر نقول
لا عبرة باخبار الاحاد في مقابلة الاجماع اي اجماع الصحابة الذين ورد فيهم كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر الى غير ذلك من الايات الدالة على مكانتهم اعتبار قولهم وفعلهم عند الله تعالى وكفاك شاهدا في ضعف
التمسك بها في انحصار الامامة في علي رضي الله تعالى عنه عدم الاحتجاج اي احتجاج علي رضي الله تعالى عنه بها عند الاحتجاج
في زمان خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه اقول بهذه العناية لا يرد انه قد ظهر انه رضي الله تعالى عنه قد اورد الحديث
عند ما حاول لذكر فضايله يوم الشورى وبعد ذا اي بما ذكرنا من انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو كانت
لما خفيت على الصحابة ولو صحت لاحتج بها علي رضي الله تعالى عنه ومع هذا لا ينفي خلافة الايمة الثلثة ...
نحو سلموا عليه بامرة المومنين لفظ الحديث على ما وقع في المواقف والتجريد سلموا على علي بامرة المومنين وبعلم من شرح
المقاصد ما يوافق المتن والخطاب للاصحاب والامرة بالكسر الامرة الامارة وقوله صلى الله عليه وسلم انت الخليفة من بعدي
وقوله عليه السلام انه امام المتقين لفظ الحديث انه سيد المسلمين وامام المتقين وقايد الغر المحجلين وقال صلى الله عليه وسلم مشيرا
الى علي رضي الله عنه واخذ بيده هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
صرح بخبر على ما به ثبت المط ودعوى لاحتمال فتحة الدال المستلزم لانسداد باب الاستدلال الا ان مجرد قوله قاضي ديني
وعداي عن اي عن الخليفة ليس لشهادة المطلوب بقوله الانصاف ان النصوص الواردة في هذا الباب متعارضة
وبالتعارض متساقطة وفعل الصحابة رضي الله عنهم وتقديمهم ابابكر رضي الله عنه سالم عن المعارض فوجب
اعتباره ولا يظن بعاقل ان يعتقد ان الصحابة قد بذلوا جهدهم في نصرة النبي صلى الله عليه وسلم وخرجوا عن
العشيرة والاخوان وتركوا البلاد والاوطان وقسموا اموالهم وعافوا باجالهم ثم صار مآل امرهم بمجرد
فوت النبي صلى الله عليه وسلم انهم اعرضوا عن هذه النصوص الجلية والشواهد القطعية على ما ظن الخصم
فالطريق القويم والصراط المستقيم ان يحمل هذه النصوص على غير ما حمل الخصم عليه مما يوافق بهذه النصوص
للنصوص الدالة على علو شانهم وسمو مكانهم ولما نقل ما تمسك به الشيعة من الوجوه الدالة على عدم...

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ليرجع الامر اليه فقال وقد يحتج بان غيره اى غير علي رضي الله تعالى عنه لا يصلح للامامة لظلمهم بسبق
كفرهم وهذا طعن مجمل في الخلفاء الثلثة وفساده اى فساد التمسك بين اذ الاسلام يجب
لما مضى وقد يحتج على انحصار الخلافة في علي رضي الله تعالى عنه بمطاعن مفصلة في حق اى في شان
كل احد من الثلثة وتلك المطاعن المفصلة مذكورة في التجريد وغيره من كتبهم والتعرض لها ثم
التعرض للاعتراض عليها على سبيل التفصيل مما يوجب التطويل بلا طائل عند من له قلب سليم وعقل مستقيم
ردا الكل من الادلة لهم بان بعضها كرواية عزله عن الامامة في الصلوة افتراء والبعض غير
قادح كحديث المنزلة على جواب النص وللبعض تاويلات كمنع فاطمة رضي الله تعالى عنها
ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم مع سماعه قوله تعالى يوصيكم الله الاية لان ما سمعه من فيه عليه السلام
من قوله عليه السلام ما تركناه صدقة كان قطعي الدلالة عنده فخص النبي صلى الله عليه وسلم من المخاطبين
او جعل الخطاب مخصوصا بالامة والفاطمة رضي الله تعالى عنها لما لم تسمع ما يرويه وكان عندها خبر
واحد وقد سمعت قوله تعالى يوصيكم الله الاية لم يقبل قوله وبهذا ظهر عذره وعذرها رضي الله تعالى
عنها **ثم عمر** رضي الله تعالى عنه اى الامام بعد ابي بكر عمر لتفويض ابي بكر الامر اليه
في مرضه الذي مات فيه وهو في جمادى الاخر سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما مضى خلافته
سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضي الله
عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا
عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويندم الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عمر
بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم
الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة
الصحابة فبايعوا من فيها حتى مرت بعلي فقال بايعناه وان كان عمر فانعقدت الامامة بنص
الامام الحق واجماع الامة عليه فقام عشر سنين ونصف واستشهد في ذي الحجة سنة
ثلث وعشرين من الهجرة طعنه ابو لؤلؤة غلام المغيرة وهو في الصلوة **ثم عثمان**

تاريخ وفات ابي بكر رضي الله عنه

وفات عمر رضي الله عنه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ثم عثمان رضي الله تعالى عنه لما قرب موته بعد ما صار في الامصار مثلا في العدل وعلما في العدل حتى قال
بعض الظرفاء ان مسمى لفظ عمر لما اتصف بالعدل على الوجه الاتم والابلغ الذي لم يخلق مخالف ولم يوفق
شبهة نحو العلم قدر العدل في اسمه وهو لفظ عمر ايضا جعل الامر شورى بين ستة بين عثمان وعلي
والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص ووقع بعد ذلك الاتفاق على عثمان بعد ما دفنوا
عمر واجتمعوا فقال الزبير جعلت امري الى علي وقال طلحة جعلت امري الى عثمان وقال سعد جعلت امري الى
عبد الرحمن ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن واخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله و
سيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رايي ثم قال ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر
عليه ثلث مرات فاجابه بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا به وقول علي رضي الله تعالى عنه
اجتهد رايي ليس بطعن في خلافة الشيخين بل لبيان انه ليس مذهبه تقليد المجتهد الآخر وكان مذهب عثمان وعبد
الرحمن جواز التقليد اذا كان الآخر اعلم منه ثم خرج على عثمان بعد اثنا عشرة من خلافته اوباش
من لا يعتد به فقتلوه ظلما في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ثم اجتمعوا بعد شهادته بثلثة ايام او خمسة
على علي رضي الله عنه وبايعوه على الامامة واليه اشار بقوله ثم علي رضي الله تعالى عنه لاجماع اهل الحل و
العقد على مبايعته ثم ال الامر الى الحسن رضي الله تعالى عنه وبعد ستة اشهر من بيعته البالغة
من الثلثين المذكورة في الحديث المذكور سلم الحسن رضي الله عنه الامر الى معوية تسكينا للفتنة
فانقلبت الامامة بعد الثلثين الى الملك بمعنى السلطنة والافضلية بترتيب الخلافة
فاول الخليفة وهو الصديق الاكبر افضل ثم الثاني وهو الفاروق ثم بعده ذو النورين ثم بعده الحيدر الكرار
الولي المرتضى اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء الصالحين على ذلك اي الحكم بالافضلية على
الترتيب للخلافة يشعر بوجود دليل عليه اي على ذلك الحكم اذ لو لم يكن لهم دليل لما حكموا بذلك فحكمهم
بذلك دليل اجمالي انه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وهو اي الاتقى ابو بكر فان المفسرين حكموا بان المراد
بالاتقى في الاية ابو بكر وليس المراد بها علي رضي الله تعالى عنه لان عليا لم يكن ذا مال وكان عليه نعمة التربية

من النبي صلى الله عليه وسلم واخر الاية يدل على ان ليس لاحد عنده من نعمة تجزى فثبت ان المراد
بالاتقى ابو بكر والاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والنبي صلى الله عليه وسلم استثني عنه على ما هو مذهب
الفريقين واما ان الحكم شامل له عليه السلام ايضا ولكن الايضا تعدد افراد الاتقى انما الخلاف في عدم تناول الاتقى
المذكور في الاية لعلي رضي الله تعالى عنه وقد ثبت ذلك بنفي نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام لبيان الافضلية اذ
الغالب حال من كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت فضلية الاخر
ولقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال عليه السلام ولو كان بعدي نبيا لكان عمر لا شك ان هذا
وما بعده يدل على فضل من ورد في فضله واما على الوجه الذي يدعيه اهل الحق ففي اثباته لهذا النوع تردد لو قرر هذا الدليل
بانه لو كان بعده عليه السلام نبي لكان هو خيرا من غيره وان عمر وحده صالح لنيل النبوة على التقدير وعدم ختمها لزم ان
يكون عمر افضل من ابي بكر والتخصيص يخل بالتنصيص وقال عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة ويعضد ذلك
اي الحكم المذكور ما تواتر من اثارهم من الصلاح والفلاح والامانة والامامة والعدالة والورع والزهد والعلم
العلم واخبارهم التي نقلت عنهم ومساعيهم في الاسلام من تطهيرهم جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم وغير ذلك في خلافة ابي بكر رض
في خلافة عمر رض عنه فتح جوانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم الى غير ذلك وفي خلافة عثمان
رضي الله عنه جمع الناس على مصحف واحد حتى نعت بجامع القران وفتح البلاد يعرفه من تتبع احوال البلدان
وجهاد موصوف وجوده مشهور ثم ان هذه الاثار انما تعضد كون كل واحد من الائمة صاحب منقبة ومرتبة
واما وجه تعضيد الاثار والاخبار المنقولة لذلك الحكم المذكور فلانه علم منها ان همتهم كانت مصروفة الى اعلاء الحق
وقد تقرر عندنا ايضا ان المتعين للامامة هو الافضل في ذلك العصر الا ان عندنا ان عند هيجان الفتنة
على تقدير نصب الافضل يصح نصب المفضول فلو لم تكن الافضلية على ذلك الترتيب لم يتركوه اصلا وقالت
الشيعة ان الافضل بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه والامام عندهم بعد علي رضي الله عنه ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المهدي المنتظر ومرات
هؤلاء الاجلاء الكبراء الاتقياء النجباء سواسية عندهم الا مرتبة علي رضي الله تعالى عنه فانه مقدم وتقديمه على
خلاف القياس ثبت بالحديث المشهور وهو ابوهما خير منهما لقوله تعالى انفسنا وانفسكم اول الاية قل
تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم عني بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان على
صيغة جمع لانه عليه السلام لما دعى وفد نجران الى المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين
خرج وهو والحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج عن
من بني عمه غير علي والمدعو غير الداعي فيكون الانفس المدعو من جانب النبي صلى الله عليه وسلم
هو علي رضي الله تعالى عنه والحسنان دخلا في قوله ابنائنا وفاطمة دخلت في قوله ونسائنا
فلم يبق ما يراد بصيغة الجمع المذكورة وهي انفسنا الا عليا ولا شك ان من كان بمنزلة نفس
النبي صلى الله عليه وسلم افضل وهو المدعى بقي ان هذا الدليل على تقدير تمامه يستلزم كون
علي افضل من الانبياء الا نبينا عليه الصلاة والسلام وقد اتخذه بعض الشيعة مذهبا ويرد عليه انه صيغة
الجمع تتناول افرادها ولا دلالة على ان بعض افرادها بمنزلة بعض اخر في المرتبة والرتبة وهذا ظاهر فمن اين
وجه دلالة ان عليا رضي الله تعالى عنه بمنزلة النبي بعضه آخر في المرتبة والرسالة صلى الله عليه وسلم في القرب عند الله تعالى
ولقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى روي لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء
قال علي وفاطمة وولداهما ولا خفاء في انهم وجب مودتهم بحكم نص الكتاب كان افضل وفيه ضعف وقوله
تعالى وجبريل وصالح المؤمنين قال الله تبارك وتعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وفي ابن
عباس ان المراد علي ولا يخفى انه يفهم منه اختصاصه بنصرته وهو يدل على افضليته لان نصرته من افضل
الطاعات سيما وقد وقع التعبير عنه بصالح المؤمنين واقترن مع ذكر الله وذكر جبريل عليه السلام وقوله صلى الله عليه وسلم
من اراد ان ينظر الى ادم الحديث وهو قوله عليه السلام في علمه والى نوح وتقواه والى ابراهيم في حلمه و
الى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ومن كان يساوي الانبياء في هذه الكمالات
كان افضل وحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي في هذا الطير فجاء علي

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

فاكل معه رواه الترمذي ولا شك ان الاحب الى الله تعالى من كان اكثر ثوابا عنه اقول هذا الحديث يدل على
افضلية علي على النبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف الاجماع والعام المخصوص لا يكون حجة ولانه رضي الله تعالى
عنه اعلم وكفاك شاهدا على كونه اعلم ان سلاسل العلماء من المفسرين واهل الطريقة وغيرهم والوفاء
ينتهي اليه وان الحكماء كانوا يعظمونه غاية التعظيم وان الكبراء من الصحابة يرجعون اليه فيما كان يشكل
عليهم وهو المجيب عن شبهات اليهود وظلمات النصارى كما هو المعروف والمشهور وازهد ومن زهده
انه طلق الدنيا ثلثا وقد كان ينام على التراب حتى سمي بابي التراب واشجع ومن شجاعته انه
في محاربة اهل الشام يا بني لا يبالي ابوك اسقط على الموت ام سقط الموت عليه وافصح
من اراد مشاهدة بلاغته وسماعة فصاحته فلينظر الى كتاب نهج البلاغة ولا ينبغي ان
ينسب مثل هذا الكلام البليغ الى رجل شيعي وما ذكر فيه من بعض الالفاظ الموهم بخلاف ما
عليه السنة فعلى تقدير ثبوته منه رضي الله تعالى عنه له محامل وتاويلات وقال البلغاء ان كلامه
دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واجود والشجاعة تستتبع الجود فان من يبذل النفس
يبذل المال الذي يمال اليه لحفظ الذات وقد روي انه رضي الله تعالى عنه اثر المحاويج على نفسه
واهل بيته حتى انزل الله تعالى فيهم ويطعمون الطعام الاية واكثر عبادة حتى روي ان جبينه صار
كركبة البقر لطول سجوده وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة واحسن خلقا
اخلاقا وبالجملة فمناقبه اكثر من ان تحصى واجل من ان تخفى حتى قال الامام احمد بن حنبل ما
وصل الينا من المناقب لاحد اكثر من علي وقال الخليل النحوي وهو متهم بالتشيع كتم مناقبه
اعداؤه حسدا واحباؤه خوفا وهو ما بين هذين قد ملئت الخافقين وقال ايضا في جواب سائل
يسئل عن مناقبه ما يسئل عن رجل يختلف الرجال في انه رب الخلق او افضل من خلق الرب واجيب عن الكل
بان الكلام في الاكرم عند الله اي اكثر ثوابا ولعل للصدق بواسطة التصديق ثوابا عنده لم يكن لغيره كما جاء
في الخبر وقد ورد في انه اعلم وازهد واجود والاخبار المحكية في فضله الجلي والاثار المروية في تقدمه لا يخفى حتى
روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه ذكر عنده ابو بكر فبكى وقال وددت ان عملي كله مثل عمله يوما واحدا من ايامه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

ايامه وليلة واحدة من لياليه اما ليلته فليلة سار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار فلما انتهيا اليه قال والله
لا تدخله حتى ادخل قبلك فان كان فيه شيء اصابني دونك فدخل فكسحه ووجد في جانبه ثقبا فشق ازاره
وسدها به وبقي منها اثنان فالقمهما رجليه ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل فدخل رسول الله صلى
الله عليه وسلم ووضع راسه في حجره ونام فلدغ ابو بكر في رجله من الجحر ولم يتحرك مخافة ان يتنبه رسول الله صلى
الله عليه وسلم فسقطت دموعه على وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما لك يا ابا بكر قال لدغت فداك ابي وامي
فتفل رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب ما يجده ثم انتقض عليه وكان سبب موته واما يومه فلما قبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب وقالوا لا نؤدي زكوة فقال لو منعوني عقالا لجاهدتهم فقلت يا خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم تالف الناس وارفق بهم فقال لي اجبار في الجاهلية وخوار في الاسلام انه قد انقطع الوحي
وتم الدين اينقص وانا حي رواه رزين واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة رضي الله تعالى عنها سيدة نساء
العالمين وقال بعضهم مريم للنص وان الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم
الائمة الاربعة وطلحة والزبير والباقون عبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح
مبشرون بالجنة عن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة الحديث ثم الفضل العلم
والتقوى فمن كان اعلم واتقى كان افضل ولهذا اي بالعلم والتقوى فضل العترة الطاهرة ولهذا امرهم النبي صلى الله
عليه وسلم بكتاب الله وكون التمسك بهما دلالة للعلم والهداية ووقاية عن الجهل والغواية فان قلت اي فرق بين المذكورين
سابقا وبين غيرهم حيث اعتبر الفضل ثمه باعتبار كثرة الثواب واعتبر هنا باعتبار العلم والتقوى قلت لما
ورد في شانهم نصوص فضلهم بعينهما وفوضنا العلم الى الله تعالى لم يكن حكمنا بالافضلية منوطا بالنص بخلاف
من لم يوجد فيه نص فانه حكم بالفضل بترجيح الفضايل فانه الظاهر والحق تعظيم جميع الصحابة والكف
عن الطعن فيهم حتى عن معاوية بن ابي سفيان فانه وان بغى على علي الا ان جهة صحبته للنبي عليه السلام ينبغي ان يرعى
اي فهو ذو اعتبارين يوجد فيه جهة الطعن وباعتبار يوجد فيه جهة التعظيم فلا ينبغي ان يترك جهة التعظيم للنبي صلى الله
عليه وسلم بوجود جهة الطعن سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب كما في قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان الى اخر الاية وكما في اخر سورة الفتح قل سورة تحلو عن مدحهم والسنة من الثناء

عليهم يدل عليه كتب الاحاديث في باب مناقبهم وقوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تسبوا اصحابي خير
القرون قرني وكفى بذلك شاهدا على فضلهم وجلالة قدرهم فمن تمسك بحبل الانصاف وتجنب عن نهج الاعتساف
تولاهم رضي الله عنهم ورضوا عنه وتوقف علي رضي الله تعالى عن بيعة ابي بكر كان اي ذلك التوقف لحيرته وتحيره
لما اصابه الحزن والكآبة من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتفرغ للنظر والاجتهاد ولم يسكن هيجان حزنه كما ورد فيه
نظر لانه قد روي انه لما ماتت فاطمة رضي الله تعالى عنها بايع بابي بكر كان في حياتها كان له وجه لم يبق بعد فوتها
فالجواب الصحيح هو تحقق البيعة ولو بعد حين وحملها على التقية التي هي في الحقيقة عبارة عن النفاق لا يليق بما له
علي ونسبته الى اسد الله الغالب وتوقفه عن نصرة عثمان حين احاط محمد بن ابي بكر وغيره لعدم رضائه
اي عثمان لانه كان يحترز عن الحرب لئلا يكون اول من ايقظ الفتنة في الاسلام ولهذا كان يقول من وضع السلاح
علي فهو حر وتخلف عن قبول بيعته اي توقف علي عن قبول بيعته نفسه لم يكن لكونه داخلا راضيا بهلاك
لا من بيعتهم لغيره واختيارهم له عليها حاشا عن ذلك بل التوقف لاعظام الحادثة وهي قتل عثمان وقد كان من
عادته رض انه اذا عظم امر مصيبته تعقبت في البيعة كما توقف في بيعة ابي بكر بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم وتوقفه
عن قصاص القتلة اي قاتلي عثمان بشوكتهم لانهم كانوا باغيا على قتله عالما بان دم عثمان هدر فطلب القصاص
منهم يؤدي الى فوات آخر ولانه لا يتعين القاتل عنده ولم يدع الورثة على معين او لانه اي من اخذه البغاة
لا تتلفوا من الدم والمال فان بعض المجتهدين ذهبوا الى ان البغاة اذا انقادوا الامام اهل العدل لم يؤاخذهم
بما سبق منهم من الاتلاف ولعل الراي المذكور رأيه علي رضي الله عنه وتوقف الجماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم رضي الله تعالى عنهم عن الخروج
معه اي مع علي الى الحروب لم يكن الا بالبغي منه عن اطاعته وامتناعهم عن قبول امامته بل لان التوقف
كان لاجل اجتهاد منهم لما وصل اليهم اخبار يوجب حقن الدماء وعدم البعض
كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم
والقائم من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عليه الصلوة والسلام قتال المسلم كفر
وسبابه فسوق الى غير ذلك فاختار هؤلاء التوقف عن الخروج والقعود عن الحروب وعدم النام

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

وعدم الزام علي رضي الله عنه صفه ايهم من الخروج اي لم يلزمهم الخروج بل جعلهم مختارين في الخروج والقعود
فاختاروا القعود على الخروج لما مر لا للنزاع في امامته والمصيب في حرب الجمل وحرب صفين وحرب خوارج
علي رضي الله عنه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لا فسقة ولا كفرة خلافا للشيعة فان بعضهم ذهبوا
الى ان جميع المخالفين لعلي كفرة وبعضهم الى ان مخالفيه كفرة ومحاربيه فسقة ثم انه ثبت توبة طلحة والزبير و
عائشة رضي الله تعالى عنهم بالظهور الشبهة ولهذا نهى علي رضي الله تعالى عنه عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا

فصل قد ورد احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما والاختلاف بيننا وبين الشيعة انه سيولد ذلك الامام او هو موجود الآن لكنه اختفى عن اعين الناظرين
نزول
وفي نزول عيسى عليه السلام وخروج الدجال وغير ذلك من الاشراط اي اشراط الساعة وعلاماتها كخروج دابة الارض
ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب فقد روى حذيفة بن اسيد الغفاري انه اطلع النبي عليه الصلوة والسلام علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والد
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم ثم وقع
في بعض الروايات علامات اخرى غيرها اشار اليها بقوله وقلة العلم والامانة وكثرة الفسوق والخيانة ورياسة
الفساق والاراذل واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال وينبغي ان يكون هذا
عند غاية قرب الساعة فلا ينافي احتمال خيرية آخر الامة قبل ذلك الزمان على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل
امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير او آخره وخيرية القرن الاول باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء
العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم واحتمال خيرية آخر الامة لاحتمال كونهم اكثر
ثوابا باعتبار ابقائهم على الكفر وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط
الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على العلوم والمعارف مع فساد الزمان فظهر انه لا تنافي بين قوله
عليه السلام خير القرون قرني وبين قوله مثل امتي مثل المطر ويمكن ان يكون هذا الحديث بيانا لفضيلة

كل الامة ويكون بيانا لفضلها على من عدلها من الامم ويويده ما جاء في حديث آخر ابشروا وابشروا
انما مثل امتي مثل الغيث لا يدرى آخره خير ام اوله او كحديقة اطعم منها فوج عاما لعل آخرها
فوجا ان يكون اعرضها عرضا واعمقها عمقا واحسنها حسنا ثم كيف يهلك امة انا اولها والمهدي
وسطها والمسيح آخرها ولكن بين ذلك فيج اعوج ليسوا مني ولا انا منهم ولا يخفى عليك حسن خاتمة
الكتاب بحديث يشعر بخيرية الاول والآخر وهذا خاتمة شرحنا لهذا الكتاب وبذلنا وسعنا
في كل باب واعرضنا عن الاطناب كل الاطناب ولعل هذا المقدار مما يقتنع عليه ارباب الوجدان بل اصحاب
البرهان والله سبحانه هو المستعان وعليه التكلان اللهم اغفر لنا خطايانا يوم الدين واعطنا حق اليقين
واكتب اسماءنا في زمرة المتقين واجعل لنا حظا من شفاعة سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه اجمعين
الحمد لله الذي وفقني لاتمام هذا الشرح لمقدمة التهذيب في علم الكلام المنسوب الى الفاضل الكامل العلامة النحرير
الفهامة المختص بالفضل الرباني ملا محمد يعقوب ابو يوسف البنبانى افاض الله سحائب الطافه عليه وعلى اسلافه يوم السبت في
تاريخ التاسع شهر السادس من الشهور سنة قم غد اللهم اغفر وارحم لكاتبه محمد مراد ولاخويه محمد عاقل ومحمد يزيد
مع الام والاب آمين اللهم من كتب هذا الكتاب فاغفره وارحم وتجاوز عنه واحشر في زمرة
النبي الامي مع الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون اللهم اطعم لكاتبه طعام الجنة اللهم اشرب لراقمه
شرابا من حوض حبيبك الذي لا يظمأ بعده ابدا اللهم اكس لمحرره حلل الجنة واعط
له الحور والقصور مع الغلمان وزوجه بالمعبة والحور العين في اعالي الجنان آمين يا ذا
الجود والاحسان يا حنان يا منان اللهم اجعل قبر كاتبه روضة من رياض الجنة وبيمن كتابه و
ثقل ميزانه واجعل مروره على الصراط كالبرق الخاطف الى من يقول اللهم اغفر وارحم لراقمه مع
الاب والام والاخوان وادخله في وسط الجنان وهب له الحور والقصور والغلمان بالنبي آخر الزمان يا منان
فاغفره وارحمه وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين
اللهم اسمعه ... ولم لوالد عمله
عمك حور آك وعمك حور تك وعمك سار ... ماه

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

٣١٠

قمغد = ١١٤٤

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164. ??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????.   Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

Harvard University - Houghton Library / Banbani, Muhammad Ya?qub Abu Yusuf, d. 1686 or 7. Sharh Tahdhib al-kalam : manuscript, 1731. MS Arab SM4164.
??????? ???? ????? ??? ????. ??? ????? ?????? / ?? ?????? ???? ????? : ??????. Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.